

UNIVERSIDAD DE MADRID
FACULTAD DE DERECHO



TESIS DOCTORAL

Teilhard de Chardin y el problema del derecho natural

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Julio Rodríguez Aramberri

Madrid, 2015

Rd. 68.314



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5322942261

416

UNIVERSIDAD DE MADRID
FACULTAD DE DERECHO
CURSO 1967-1968

TEILHARD DE CHARDIN, Y EL PROBLEMA DEL DERECHO NATURAL

Y



BIBLIOTECA
DE DERECHO

Tesis que presenta el Licenciado
JULIO RODRIGUEZ ARAMBERRI, bajo
la dirección del Dr. D. JOAQUIN
RUIZ-GIMENEZ CORTES, Catdrático
de Filosofía del Derecho.

Para ESPERANZA SAGUAR

SUMARIO

- 1.- INTRODUCCION
- 2.- PARTE PRIMERA: FENOMENOLOGIA COMO CLAVE DEL PENSAMIENTO
DE TEILHARD DE CHARDIN
- 3.- PARTE SEGUNDA: LA POSIBILIDAD DE UN DERECHO NATURAL
RADICAL
- 4.- PARTE TERCERA: EL CONTENIDO DEL DERECHO NATURAL RADICAL
- 5.- CONCLUSIONES
- 6.- NOTAS
- 7.- BIBLIOGRAFIA

INTRODUCCION

INTRODUCCION

La presentacion de una tesis doctoral es siempre un paso importante en la carrera universitaria de una persona. La tesis representa la culminación de años (en mi caso dos) de dedicación casi exclusiva a un tema. La realidad que se mueve y vive bajo nuestros ojos necesita ser apresada poco a poco, a medida que nos cernimos sobre ella como los israelitas lo hicieron con Jericó. No es facil captarla de una mirada y mucho menos expresar la verdad que captamos. Se necesita tiempo y esfuerzo para laborar afanosamente y llegar a dominar, a apropiarse intelectualmente de las cuestiones en juego. Todo ello (los esfuerzos, los hallazgos y errores, las alegrías del descubrimiento repentino, los largos días en busca de la solución de un problema) va encerrado en este volumen, tal vez, aparentemente ~~amplio~~ pero de un ~~amplio~~ planteamiento en el fondo. Este esfuerzo constante es el que ha dado lugar a este trabajo que no aspira a ser una obra madura. La tesis doctoral no es casi nunca, por lo menos en nuestro pais, una obra de madurez, dada la edad media de los doctorados así como el nivel de sus conocimientos. Por ello, esta tesis tampoco aspira a ser una obra plena y perfecta. Como todo lo humano en general es limitada. Pero

específicamente este trabajo tiene unos límites que no son desconocidos del firmante del mismo.

Una de las principales limitaciones de nuestro trabajo es precisamente su tema. Porque abordar el tema del Derecho Natural es una osadía grande para quien aventura su primer trabajo científico y serio. Pero, además, estudiar precisamente a Teilhard de Chardin en relación con este tema es especialmente complicado. Porque el pensamiento de Teilhard, que, desde hace unos diez años se ha lanzado sobre el mundo intelectual como una torrencera que busca la llanura y que, antes de éso fué una especie de Guadiana que aparecía a ratos para luego volver a la fecunda oscuridad, el pensamiento de Teilhard, decimos, es sumamente amplio y complicado. Sin embargo ello no nos ha amedrado y hemos emprendido este trabajo cuyos resultados, acertados o no, son ya realidad sensible o, como diríamos con expresión querida, muchos de nuestros jusfilósofos, vida humana objetivada. Somos conscientes de determinadas lagunas y esperamos que ~~no~~ se nos señalen otras. El diálogo intelectual y sincero es siempre altamente fecundo.

Pero, para presentar una tesis doctoral no basta con rellenar muchos folios ni con llegar a unas brillantes conclusiones. Yo siento que es necesario explicar por qué y cómo se ha gestado el trabajo en el ánimo del doctorando. Una autoexplicación biográfica es necesaria para poder entender los afanes que nos han movido y las metas a las que apuntábamos desde el comienzo de nuestra labor. Y esto es lo que voy a intentar hacer a continuación. ¿ Por qué he elegido

un tema de Filosofía del Derecho y a un autor poco conocido aún en España como tema de mi tesis ? La explicación hay que buscarla a un doble nivel, como más tarde veremos que hay que investigar muchas de las ideas teilhardianas. Tal vez, lo más exacto fuera decir que esos dos niveles son los que explican las preocupaciones en todos los hombres. Esos dos niveles son el personal y el científico. Muchas veces presentimos una idea, tenemos una preocupación que nos empuja a estudiar, a investigar. Esa preocupación íntima, propia, nos lleva a planteamientos con deseos de ser una solución universal. Con ello estamos en el estadio científico. De la dialéctica fructífera entre ámbos aspectos brota el hilillo de agua que mantenido constantemente puede llegar a ser un río anchuroso y sugerente. Vamos a ver los dos planos, el personal y el científico, que han colaborado para que yo haya podido escribir esta tesis.

Nadie puede desprenderse del aquí y el ahora concretos en que ha sido colocado por las circunstancias. Este aquí y este ahora han jugado un gran papel en la gestación y elaboración de esta tesis. Muchos piensan que la Filosofía y, por consiguiente la Filosofía Jurídica son cosas y saberes que no merecen la pena de un esfuerzo. Sin embargo, mi circunstancia concreta me ha enseñado que el estudio serio y profundo de los problemas puede llevarnos a una desmitificación de muchas cosas que, demasiado a la ligera, se toman por eternas y naturales. En el nivel personal esta es una de las primeras causas que hicieron mella en mi ánimo. La Filosofía, y la Filosofía del Derecho, me han enseñado a

plantear y resolver cuestiones que tal vez me hubiesen parecido insolubles en otros momentos. El tema, por ejemplo, de la validez jurídica de los juicios de Nurenberg contra los criminales de guerra nazis; la concordancia con el punto de vista personal sobre la justicia de determinados planteamientos jurídico-positivos, tantas y tantas veces comentados y discutidos con entrañables compañeros de estudios en los pasillos de esta Facultad en los que creo haber aprendido tanto como en las aulas en que doctos profesores enseñaban sus conocimientos jurídicos me hicieron plantearme determinados temas de Derecho Natural. Especialmente su pregunta clave: ¿ hay alguna norma de rango superior que pueda servirnos para juzgar el derecho positivo ? y, caso de que la haya, ¿ donde encontrarla ?, ¿ cómo implantar su validez ? ¿ es una norma inmutable o susceptible de perfeccionarse ? Todos ellos no son problemas de laboratorio que yo haya encontrado vagando por el mundo de las ideas. Son preguntas que me saltaban como a la cara y exigían una respuesta determinada.

Otra de las cosas que me llevó a plantearme estos problemas de Filosofía del Derecho es una de esas causas de asombro de las que, según Aristóteles, brota la Filosofía o, mejor el filosofar. La gran pregunta que yo me hacía a lo largo de mis estudios era la siguiente: ¿cómo puede ser que nuestros profesores se declaren, con rara unanimidad, jusnaturalistas y luego se nieguen a juzgar determinadas cuestiones espinosas y, al llegar a ellas, las soslayan o se atengan estrictamente a la ley positiva interpretada con enorme rigor literal ? Entre aquella doctrina del jusnaturalismo y la praxis concreta de determinados maestros había una amplia

-VIII-

línea de separación, un " no man's land " extraño y sorprendente. ¿ Acaso no creían en su interior en ese Derecho Natural del que tan acérrimos partidarios se solían mostrar en la lección primera del programa ? Segundo hecho sorprendente en mi carrera intelectual.

El tercer hecho que me impulsó hacia los estudios de Filosofía del Derecho fué algo que no sólo me atañe particularmente a mí, sino que alcanza a muchos de mis compañeros de promoción así como de las anteriores y de las que seguirán. De la carrera de Derecho en España han surgido magníficos juristas y, a su lado, escritores de primera línea, guionistas y directores de cine, hombres de negocios y filósofos del Derecho, entre cuyo rango, si bien en las últimas filas espero poder contarme un día. Un licenciado en Derecho que no guste del Derecho Positivo puede dedicarse a muchas otras actividades. Y este era mi caso. Yo he creído siempre que el ejercicio de la razón en los grandes problemas de la existencia del hombre sobre la Tierra era absolutamente necesario. Luego me he dado cuenta de que, para poder enfocarlos con seriedad y exactitud, era necesario el estudio de la Sociología y de la Historia. Sin embargo, me he negado siempre, por razones de desagrado personal a conertirme en un interprete de la ley como absoluto fundamental de la vida jurídica. Me ha interesado siempre más el estudio histórico del ordenamiento positivo así como la labor de juicio y futuraición del mismo que el ordenamiento mismo en sí. Hasta aquí la tercera explicación biográfica de mi tesis. Tambien ella me volvía hacia los estudios de Filosofía del Derecho.

Explicado ya el nivel de las vivencias y opciones primarias creo importante señalar que, dentro de la Filosofía Jurídica los temas del Derecho Natural me han preocupado especialmente por la razón que dí en primer lugar. Así pues, mi tesis tenía que ocuparse de ellos. Pero inmediatamente pasamos al plano científico o segundo nivel de la explicación. Los argumentos de los jusfilósofos positivistas hicieron tambalearse en mí muchas de las cosas que hasta entonces había aceptado con la fé del carbonero. Entre los jusnaturalistas de confesión católica esos argumentos pueden provocar dos reacciones. Una primera de total repulsa y cerrazón dispuesta a mantener su fé de carbonero hasta los aledaños de la eternidad. La otra más fructífera de " asombro " y de investigación. Creo haberme preservado de la primera reacción y haber escogido el camino, más arduo sí, pero más bello de la segunda. He tratado de dialogar con los positivistas manteniendome en mis posturas pero sin tratar de expulsarlos de mi campo mental cerrando los ojos a la realidad que ellos representan.

En segundo lugar, el contacto con el jusnaturalismo de cuño escolástico no lograba satisfacer las preguntas que los argumentos positivistas hacían aparecer en mi inteligencia. El aferramiento a determinadas posturas y soluciones excesivamente ahistóricas y cósmicas; el dar por resueltas y probadas muchas cosas que ni siquiera habían llegado a ser planteadas (por ejemplo, el mismo concepto de Naturaleza, básico para cualquier Derecho Natural). Tampoco sirvió para acallar mis dudas el planteamiento de los seguidores del Derecho Natural de contenido variable. El loabilísimo intento de Stammler y

sus seguidores se me aparecía como uno de esos juegos de magia en que se hacen desaparecer los obstáculos físicos y se produce el " milagro ". Pero todo juego de magia tiene su explicación y la explicación que los prestidigitadores del Derecho Natural de contenido variable me proporcionaban tampoco era válida. Tratar de mantener la inmutabilidad del Derecho Natural a base de vaciarlo de todo contenido equivale a negar el mismo Derecho Natural que se intenta salvar, porque al vaciarlo, se nos queda como una gran fórmula bajo cuyo manto acogedor puede ampararse cualquier cosa. Y entonces la función de juicio del Derecho positivo desaparece. Por otro lado, los partidarios de un Derecho Natural de contenido variable no se plantean el grave problema de la historicidad de las nociones del Derecho y de Naturaleza y aplazan la gran aporía positivista sin llegar a resolverla. Así desnudan al Derecho Natural de su segunda función esencial: la futurición del Derecho positivo.

La tercera y última razón está en estrecha conexión con lo que acabamos de señalar. Sabiendo las críticas positivistas al Derecho Natural y conociendo que ni la concepción tradicional ni la del contenido variable podían satisfacerme, sin embargo, tampoco podía aceptar los resultados positivistas. En nombre de qué combaten esos autores la validez de un determinado ordenamiento vigente ? ¿ Qué puede condenar, por ejemplo, a los criminales de guerra nazis o a los norteamericanos que obedecen las órdenes de bombardear poblaciones civiles y violan los acuerdos internacionales y las leyes de guerra ? ¿ La Moral ? ¿ La Historia ? ¿ El Absurdo ? Y si aceptan contestar a estas preguntas, ¿ acaso no estarán los positivistas dejando entrar por la ventana a lo que expulsaron por la puerta:

la necesidad de una futurición y una valoración de los diferentes ordenamientos jurídico-positivos ? Me encontraba en un estrecho callejón sin salida.

Y, sin embargo, sin yo saberlo, estaba rozando la solución o lo que a mí me parece una de las claves, para solucionar tan grave problema. A finales de mi carrera comencé a leer " El Fenómeno Humano " de Teilhard de Chardin. Y todo lo que en este autor ví y conocí me sorprendió, porque la concepción teilhardiana, diseminada a lo largo de muchos opúsculos, es ambiciosa y capaz de ayudar a plantear y resolver muchos interrogantes. Y muy especialmente en el campo del Derecho Natural. Pese a que, como señalamos ampliamente en la Segunda Parte de esta tesis, Teilhard no llegó nunca a tener una conciencia clara de lo que significaba el Derecho en el proceso de ~~///~~ Cosmogénesis, en la Historia Universal desde los átomos hasta el Hombre en el estadio en que hoy lo conocemos, sin embargo, se encuentra en él toda una nueva concepción de la Naturaleza Yo leía y leía a Teilhard admirado por sus extraordinarios hallazgos, y pasaba y pasaba junto al problema sin terminar de verlo. Hasta que caí en la cuenta de que si estaba tratando de pensar e investigar el Derecho Natural, todo un cambio radical en la concepción de la Naturaleza no podía serme ajeno. Si la Naturaleza, según el pensamiento de Teilhard, se ha transformado radicalmente para nuestras representaciones lógicas, convirtiéndose de un orden en un proceso, ello habría de tener alguna importancia sobre la consideración de un Derecho que quiere extraer su validez de un determinado modo de ser del Cosmos. El tema del Derecho Natural había que re-

plantearlo desde el punto de vista de la concepción de la Naturaleza. Este era el gran hallazgo sobre el que me había deslizado una y otra vez. Tan pronto como conseguí darme cuenta del problema comprendí que era necesario unir el tema del Derecho Natural con la fenomenología teilhardiana y sobre todos estos temas he articulado la tesis que presento a continuación. Vamos a verlos más detalladamente.

1.- La primera cuestión que era necesaria estudiar era la referente al nuevo concepto de naturaleza en Teilhard de Chardin. Desde tiempos de Galileo los hombres se han dado cuenta de que viven en un espacio de tres dimensiones. Hasta entonces la Tierra era considerada como un plano que flotaba en el cosmos y a cuyo alrededor giraba todo el resto de los cuerpos celestes. Galileo hizo quebrar esta conjunción extremadamente estática y plana del cosmos. Nos hizo comprender que este era tridimensional y que la tierra ya no era el centro del sistema solar sino que giraba en torno al sol. A finales del siglo XVIII en el terreno de la Historia y a finales del siglo XIX en las Ciencias Naturales (hallazgos de Darwin, etc.) el tiempo empezó a hacer su aparición dentro del campo de los conocimientos humanos. Pronto la Física (Einstein) se dió cuenta de la necesidad de integrar esta nueva dimensión del cosmos en su campo específico. También los filósofos (Hegel, Marx, Bergson) empezaron a darse cuenta de la enorme importancia de esta nueva dimensión dentro de sus propios terrenos. Teilhard sintetiza todos sus conocimientos de hombre de ciencia y sus ideas acerca de la totalidad de lo natural comprendido

como un fenómeno en una nueva concepción de la naturaleza. Esta concepción hace variar nuestras representaciones del Universo, haciendonos concebirle no ya como un todo perfecto y ordenado (Cosmos) sino como un proceso unitario hacia estadios progresivamente crecientes de complejidad y de consciencia (Cosmogénesis). La integración del Tiempo en la consideración totalizante de la naturaleza trae un cambio cuyas repercusiones no llegamos a alcanzar todavía. Sin embargo, es cierto que en el campo específico del Derecho Natural semejante cambio tiene que acarrear consecuencias necesarias. Toda la problemática del Derecho Natural se verá afectada por él.

2.- Pero, ¿ Se puede hablar aún de derecho natural? La segunda parte de nuestra tesis ha tenido que analizar necesariamente las concepciones jusnaturalistas tradicionales y los argumentos del positivismo para enfrentar con ellos las tesis de Teilhard de Chardin. El tema a que hemos intentado responder en esta segunda parte es el siguiente: ¿ Nos ha ayudado en algo la nueva visión de la naturaleza para enfrentarnos con el problema del derecho natural ? ¿ Pueden extraerse de la Cosmogénesis determinados valores que sirvan para juzgar y conducir por el camino recto la legislación positiva ? Se trata en suma de responder a la pregunta: ¿ Cabe la posibilidad de seguir hablando de derecho natural, un derecho natural radical, desde las perspectivas teilhardianas ?

3.- Una vez respondida afirmativamente esta pregunta

necesario ver en que modo el nuevo concepto de naturaleza afectaría al derecho natural. ¿ Cual habría de ser, en esta perspectiva el precepto primario de la ley natural ? ¿ Podrían deducirse de ésto algunos otros preceptos secundarios ? ¿ Cómo se ordenarían en este punto de vista las propiedades tradicionales del derecho natural ? (Universalidad e inmutabilidad)

Estos son los temas a los que hemos intentado responder con las limitaciones a las que aludíamos al principio de esta Introducción, y, sin duda, con otras muchas de las que no somos conscientes. Pero precisamente el valor de una tesis doctoral se halla tanto en las preguntas que deja abiertas al autor para un futuro próximo como en los resultados o conclusiones a los que se halla llegado al final de la misma.

Antes de terminar esta Introducción queríamos hacer constar nuestro agradecimiento a muchas personas. Tal vez nunca o, por lo menos, nunca en nuestros días puede decirse que una obra sea fruto exclusivo de la mente, por muy poderosa que sea, de un sólo hombre. Esta tesis no escapa a esos planteamientos. A lo largo de los dos años de trabajo empleados en su elaboración, muchas personas se han brindado para ayudarnos en nuestro trabajo. A todas ellas nuestro agradecimiento. Pero, especialmente, deseábamos hacer constar nuestra gratitud a don Joaquín Ruiz-Giménez Cortés Catedrático de Filosofía del Derecho Natural de la Univer-

sidad de madrid que tuvo a bien dirigir esta tesis y se esforzó siempre por concedernos la libertad intelectual sin la que ninguna obra puede ser auténtica ni fecunda. También quisieramos nombrar expresamente al P. Fernando Riaza, S.J. que ha tenido la paciencia de leer y releer nuestros trabajos y la incansable amabilidad de mostrarnos sus puntos débiles o discutibles, así como la de animarnos en los momentos en que las dificultades parecían insalvables. Finalmente quisiera mostrar mi agradecimiento a todas aquellas personas que se han tomado el trabajo, no pequeño de mecanografiar esta tesis: Esperanza Saguar, Isabel Serrano y Elías Pérez.

No quisieramos terminar sin recordar la ayuda recibida del Patronato de Igualdad de Oportunidades que nos concedió una pensión de estudios, gracias a la cual ha sido posible realizar muchos de los gastos acarreados por nuestra labor.

PARTE PRIMERA

FENOMENOLOGIA COMO CLAVE DEL PENSAMIENTO DE TEILHARD
DE CHARDIN

Capítulo Primero

EL PUNTO DE PARTIDA DE LA FENOMENOLOGIA

1.- FUNDAMENTO CIENTIFICO DEL PENSAMIENTO TEILHARDIANO

Los años de la Primera Guerra Mundial fueron, quizás a nivel intuitivo, la etapa más importante de la vida de Teilhard de Chardin. En ellos, si bien a nivel embrionario, podemos descubrir todos los temas que preocuparán al jesuita francés. Durante este período, "Teilhard de Chardin, ante todo, elaboró una espiritualidad y una visión cristocéntricas del universo y de la vida". (1).

Precisamente lo importante de su visión es ese cristocentrismo al que no son extraños ni el mundo ni la vida. Ello supone una visión de la radical proximidad del mundo y la Revelación. Esa radical proximidad se da efectivamente en un plano real, puesto que, para Teilhard, el mundo está de hecho centrado en Cristo. Es este un problema en el que no vamos a entrar a lo largo de nuestra Tesis, pero conviene dejarlo planteado de pasada, por la fecundidad que en

él se concentra. En aquellos años, Teilhard anticipaba algunas de las reflexiones posteriores del Concilio Vaticano II en la Constitución sobre la Iglesia y el mundo moderno. Aparecía también la ley de unidad, que se revelaba, ante todo, en el terreno cosmológico. "Entonces descubre, ya en 1916, una ley de progreso de la Evolución, "la ley de recurrencia según la cual se ha construido el Cosmos", y que ha hecho aparecer "centros de orden superior" mediante la complejificación de los organismos". (2)

En esos años, esa ley de unidad fundamental no es más que una intuición postulada por la necesidad de conciliar los datos revelados con las exigencias del mundo, con la creación. En los posteriores, Teilhard la fundamentaría científicamente; la va a convertir en una hipótesis coherente y fecunda, por tanto, verdadera. (3). Esa ley, la ley de complejidad-consciencia va a ser la clave de toda su fenomenología. "Esta ley ocupa un lugar absolutamente central en el sistema teilhardiano". (4).

La reflexión de Teilhard de Chardin, que le llevará a construir su fenomenología, tiene un punto de partida científico. Su origen es la meditación acerca de la hipótesis transformista. "Las dificultades del transformismo son el punto de partida de la reflexión teilhardiana" (5).

Solamente luego, los trascenderá y sintetizará más ampliamente, pero siempre estará en contacto con ellos. También su método de aproximación a la realidad tiene muchos puntos de

conexión con los de las ciencias experimentales. Ello no quiere decir que Teilhard, como él lo afirma en repetidas ocasiones, no sea mas que un científico. El último Teilhard como veremos, quiere elaborar una "Física" en el sentido griego de la palabra, esto es, una Física de la Naturaleza. Igualmente la Antropología teilhardiana trasciende los meros datos empíricos para llegar en su reflexión a un estudio muy profundo que podríamos calificar de filosófico.

La doctrina trasformista.- Las bases científicas del pensamiento de Teilhard de Chardin se van a explicitar pues, en los primeros años 20. De esas fechas datan las obras dedicadas al estudio del trasformismo. Pero, antes de ver la postura de Teilhard acerca de esta hipótesis científica conviene que pensemos un poco en su significación exacta, tanto desde el punto de vista científico como desde el filosófico. Haremos una sucinta referencia, pues la Biología no es el campo en que se va a desarrollar nuestra tesis.

En 1859 Charles Darwin publicó "El origen de las especies" libro llamado a ejercer una profunda influencia en todo el pensamiento científico de su época cuyo contenido, en sus intuiciones fundamentales, se ha revelado como una explicación coherente y fecunda en Biología. ¿Qué era lo que Darwin proponía en sus líneas generales?. Teilhard de Chardin lo ha resumido con gran habilidad. "Todos los animales actuales y fósiles, se pensaba entonces, debían agruparse alrededor de un pequeño número de líneas, a lo largo de las cuales, tipos progresivamente complicados se reemplazarían mutuamente en el curso de los tiempos y así todos los representantes de la forma

ma N acabarían por adoptar N+1. La transformación de los organismos de cada línea no se detenía y el conjunto de todas las líneas constituía un haz relativamente simple, por lo que era fácil descubrir con precisión los lugares vacíos, es decir, contar los eslabones perdidos en cada cadena viviente. Todo este abanico de formas divergía y se desarrollaba, además, siguiendo unos ángulos y con una velocidad apreciables, de manera que los trasformistas se gloriaban de captar facilmente el primer origen y la persistencia actual del movimiento de la vida. Efectivamente, por una parte, una experiencia un poco atenta no podía dejar de evidenciar la plasticidad de la materia organizada. No sólo el hecho, sino el mecanismo mismo de la evolución aparecían claramente: para explicar las metamorfosis de la vida, bastaría con recurrir a la adaptación o a la selección natural o la herencia. Este es, de modo un tanto esquemático, el perfil del trasformismo desde La marck hasta Haeckel". (6).

Si aceptamos una visión trasformista de este porte, inmediatamente se evidencia que no nos quedamos en el terreno de la pura ciencia. La hipótesis trasformista, según la entienden Darwin y Lamarck vá más allá. Deja de ser un instrumento de trabajo para convertirse en un programa de interpretación del mundo. Pasa a ser una Weltanschauung con todas las ventajas e inconvenientes que una extrapolación de este tipo acarrea. Desde un punto de vista filosófico, la explicación del origen de la vida se sitúa en el campo del mecanicismo. Partiendo de unos hechos comprobados al modo de las ciencias empíricas, la construcción intelectual de muchos

trasformistas seentreveraba de un apriorismo trascientífico que convertía al trasformismo más en una ciencia que en una idea. Así, por ejemplo, el mecanicismo de que hacían gala los seguidores de Darwin partía de un "a priori" filosófico que no se encontraba a nivel de una interpretación puramente científica de los hechos. Incluso las interpretaciones científicas eran, a veces, excesivamente apresuradas y saltaban por encima de innegables dificultades.

Este paso ilegítimo de una a otra perspectiva es lo que hizo que el trasformismo fuera mirado con horror desde determinadas perspectivas cristianas. Si se aceptaba esa explicación, creían los católicos y también algunos trasformistas, (7), se había acabado con toda idea posible de creación y de intervención divina en la Historia Naturaleza. Los católicos no podían renunciar a la interpretación bíblica del origen del mundo, de la vida y del hombre. Y todo eso era lo que la doctrina trasformista ponía en peligro de muerte.

Sin embargo, desde el punto de vista científico, la idea era de un valor inapreciable aunque un tanto ingenua en su formulación. Teilhard de Chardin, que aceptaba el trasformismo, criticó las hipótesis un tanto apriorísticas que los primeros seguidores de Darwin y Lamarck se habían construido respecto al mismo. Precisamente ese carácter era lo que hacía que todavía en los años veinte fueran posibles las críticas a algo aparentemente tan certero como el trasformismo. En este mundo de aproximaciones exageradas y contrarréplicas excesivas se encontrará Teilhard de Chardin los años de la Guerra.

2.- EL FIJISMO

El trasformismo levantó una serie inacabable de polémicas. En el fondo de todas ellas latía una misma inquietud, la de oponerse a una filosofía mecanicista que parecía dimanar necesariamente de la adhesión a esa hipótesis científica. Muchos trasformistas pensaban que, si se demostraba la verdad de su teoría, la aceptación de la filosofía subyacente era una consecuencia inmediata. Esta creencia la compartían igualmente sus oponentes por lo que, su método consistía en derrumbar el edificio científico de los trasformistas para, así demostrar la verdad de la filosofía que ellos profesaban. Esto envenenó durante mucho tiempo la conciencia científica de bastantes investigadores. Conviene señalar que, desde puntos de vista diametralmente opuestos, muchos de los defensores de una y otra hipótesis estaban absolutamente convencidos de que el hecho de la evolución de las especies imponía despiadadamente una única concepción del mundo. Por eso, se encarnizaban en defenderla y atacarla como si de algo más que una mera hipó-

tesis científica se tratase. Que, en realidad, era lo que ocurría.

Esta creencia común es lo que explica las largas polémicas que opusieron a los partidarios y defensores de la evolución durante gran número de años. Con la evolución es tamos ante un nuevo "caso Galileo". De ahí las dificultades que una doctrina, al parecer evidente y bien trabada, ha encontrado para su aceptación. Extraña el hecho de que, bien entrado ya el presente siglo, se prosiguiesen las polémicas ruidosas acerca de la evolución de las especies. Las investigaciones nuevas, las dificultades encontradas pa ra la fundamentación de la hipótesis trasformista, que ya no podía pensarse en la forma, excesivamente simple desde el punto de vista biológico, en que la habían expresado sus primeros expositores, hacían que los fijistas hablasen del hundimiento del trasformismo. Y pensaban que, si los hallazgos o las dificultades científicas desautorizaban a los trasformistas, la filosofía subyacente se revelaría también falsa. Este era el punto de vista del anatomísta francés L. Vialleton, con el que Teilhard de Chardin discutiría acer ca de la evolución de las especies.

Veamos de más cerca las ideas de Vialleton. (8). El tí tulo de su obra "L'illusion transformiste", es todo un pro grama. Según Vialleton, la ilusión trasformista consiste "en pensar que poseemos una explicación natural o mecanicista de la formación del mundo viviente y que, como decía Haeckel, puede escribirse la historia de la creación natu-

ral" (9). Igualmente, Vialleton se opone a otra interpretación posible de la evolución, dirigida por una voluntad creadora o una fuerza psíquica que atravesaría la materia de parte a parte, con un soplo creador.

Desde esta primera etapa de su obra vemos jugar a Vialleton con la verdadera ilusión trasformista o antitrasformista: la de pensar que el hecho de la evolución de las especies es el punto de partida para una ecuación en la que la incógnita, una vez despejada, sería un planteamiento filosófico necesariamente mecanicista o inmanentista, ciego para ver la obra de la creación divina. Esta es la idea fundamental de la que Vialleton cae prisionero.

Pero, ¿qué es lo que opone Vialleton a los trasformistas para demostrar la falsedad de sus hipótesis y, por tanto, -la insistencia es necesaria-, de su filosofía? Como evolución de las especies es necesariamente igual a mecanicismo o inmanentismo, bastará demostrar los puntos inexplicables de la hipótesis trasformista. Su obra nos muestra tres clases principales de argumentos: una crítica de interpretación; el estudio de los hechos; la refutación de lo que los trasformistas llamaban factores evolutivos. Dado el carácter eminentemente científico de los argumentos vamos a verlos con gran rapidez, ya que su profundización no es el objeto propio de nuestra tesis.

A.- CRITICA DE INTERPRETACIÓN: Vialleton achaca a los trasformistas una gran ligereza a la hora de basar científica

mente sus hipótesis. Esa ligereza consiste en la extrapolación abusiva de la idea o concepto de semejanza a la de parentesco. Así, por ejemplo, de la semejanza entre dos especies animales deducían que ambas pertenecían a un mismo "phylum", que estaban emparentadas entre sí. Lo que no era en absoluto de una probanza tan sencilla. Efectivamente, los trasformistas se salían de los límites puramente científicos al extrapolar en forma tan abusiva. Había un paso excesivo de una sistemática espacial a un plano cronológico.

B.- LA CRITICA DE LOS HECHOS: La crítica de Vialleton en este terreno tiende a demostrar que no existe una sucesión temporal entre las distintas especies, derribando así las pruebas que los trasformistas daban de sus teorías. La crítica de Vialleton, que es un especialista en anatomía se dirigirá al análisis de los órganos que, según pretendían los trasformistas, han evolucionado en las diversas especies. De ahí, pasa a afirmar que los seres vivos nacen ya totalmente constituidos. Para Vialleton, la discontinuidad entre las formas animales es mucho mayor que la continuidad y los saltos mutativos no tienen un alcance ilimitado. Esos pasos o saltos no afectan mas que a los representantes de un mismo género. Así llegamos a la afirmación de que los animales han surgido absolutamente completos, llevando inscrita, desde sus orígenes, toda la sistemática en sí mismos. La sistemática no es el desarrollo de las series evolutivas, sino que no puede ser otra cosa que "el discernimiento de estructuras inteligibles (organización) en una multiplicidad de tipos concretos (formas) salidos totalmente armados del poder creador de Dios". (10).

Para Vialleton, la sistemática no es la historia de las formas evolutivas, no tiene nada que ver con la cronología. Fiel en esto a las ideas de los primeros sistematizadores, Linneo y Buffon, quienes, dicho sea de paso, no conocían la idea de evolución, Vialleton hace de la sistemática un conocimiento extrínseco y lógico de las series animales que nada tiene que ver con un desarrollo histórico de sus formas.

En este terreno, Vialleton ve como pruebas a su favor las lagunas que existen entre una especie y otra, la inexistencia de los eslabones perdidos en la cadena evolutiva y el hallazgo de animales completamente formados, ya desde la más lejana y remota antigüedad.

C.- CRITICA DE LOS FACTORES DEL TRASFORMISMO: Para Vialleton los factores de la evolución destacados por los trasformistas son falsos. Critica como anatómicamente falso el desarrollo de los órganos por la función, que vió Lamarck. Son demasiado exageradas las generalizaciones de otros factores, tales como el del medio, para Lamarck y Darwin; de la lucha por la vida y la selección natural o sexual de Darwin. Lo que late en el fondo de todas esas críticas es una refutación del mecanicismo, pues a Vialleton le parece que no se puede explicar lo superior por lo inferior.

Estas son, sumariamente expuestas, las críticas que Vialleton dirige al trasformismo. "Presupone que trasformismo es sinónimo de mecanicismo. En esto habría que matizar mucho. El error del trasformismo parece emanar en él de ideas

provinientes de dominios muy diferentes y que convergen en un punto único:

La primera es una idea religiosa que consiste en reusar la explicación natural y en introducir el creacionismo en la ciencia. Se opone a la irreligiosidad de una clase de transformismo del siglo XIX.

La segunda es un sentido biológico de lo vital que busca en ello la importancia de la totalidad, el primado del conjunto sobre el detalle.

La tercera es una exigencia analítica de anatomista que rehusa las asimilaciones apresuradas e imaginarias de que rebusó, hay que confesarlo, el transformismo postdarwiniano.

En cierto modo, el problema se formula así: el mecanicismo es insuficiente para explicar la vida; la evolución de la vida es restringida. Si las mutaciones, la selección, la progresión evolutiva sobrepasasen este alcance limitado, entonces habría que suponer un principio interno. Vamos al pansiquismo, al inmanentismo. Estas son conclusiones inaceptables para Vialleton, aunque no deja de plantearse la pregunta repetidas veces. (11).

En rigor, Vialleton no es un fijista, sino un antitransformista. No deja de ver la justeza de muchas apreciaciones transformistas, y las acepta. Pero el uso abusivo de la fór-

mula "evolución de las especies igual a mecanicismo" le hace rechazar el edificio trasformista en su mayor parte.

Si hemos dado tanta importancia a la exposición del pensamiento fijista, se debe a que las primeras construcciones científicas de Teilhard de Chardin, se elaboran en oposición a esta teoría. El libro de Vialleton es para Teilhard de Chardin la ocasión de poner a punto una serie de ideas que vamos a encontrar posteriormente a lo largo de toda su obra. Veámoslo mas despacio.

3.- TEILHARD DE CHARDIN Y EL TRASFORMISMO

A lo largo de sus años de guerra, una intuición se impone en Teilhard a todas las demás y es como la raíz y fuente de todas ellas. Para expresarla en frase de Christian d'armagnac, es la intuición de la Unidad según una ley de progreso de la evolución; según una ley de recurrencia mediante la cual se ha construido el cosmos. Los años 1920-1930 van a ser la etapa en que Teilhard de Chardin fundará sus intuiciones en una base científica. (12).

La reflexión de Teilhard de Chardin en estos años se concentrará principalmente en el problema del trasformismo. Pero, ahora, no de un modo emocional, como un presentimiento, sino a partir de los datos que le suministre su dedicación a la Geología y a la Biología. Las ideas, hasta cierto punto fantásticas, en cuanto desprovistas de fundamentación científica, de los años cruciales de la Guerra van a hacerse pruebas fundadas en la realidad, en el acontecer real.

Teilhard de Chardin es uno de los pocos cristianos de su época que estaba convencido de la verdad de la evolución, Sus escritos de la década 1920-1930 se ocupan de esta cuestión en dos vertientes. La primera tratará del transformismo como hipótesis biológica. Teilhard de Chardin va a aceptar y a fundamentar las teorías de los transformistas, despojándolas de su ganga metafísica. En el segundo movimiento de su espíritu, la evolución, hipótesis coherente y fecunda en el campo de la biología se universalizará y convertirá en el dato fundamental del saber fenomenológico. El hallazgo de que la Vida es una Historia se transversará a los otros campos del conocimiento de los fenómenos y será el dato principal de la visión de Teilhard. Conviene señalar que, en 1926, cuando escribe "Les fondements et le fond de l'idée d'évolution" (13), habla en uno de los epígrafes de su trabajo del transformismo como "un caso particular de la historia universal" (14). La universalización, la extensión del fenómeno a toda la formación del Cosmos está ya hecha para esa fecha. De esta universalización nos ocuparemos más tarde, al hablar de los orígenes de la fenomenología teilhardiana. En estas páginas vamos a centrar nuestra atención sobre el primer aspecto del transformismo en la doctrina de Teilhard de Chardin. El aspecto meramente biológico, la constatación de que el transformismo es una hipótesis satisfactoria desde el punto de vista científico.

Conviene señalar que veinticinco años más tarde, en 1950, al hablar de la evolución, Teilhard nos dirá, terminando así la investigación del fenómeno y mostrando cómo las ideas en

que se inspiró en los años 1920-1930 se han revelado ciertas, que la Evolución ha dejado de ser una hipótesis y se ha convertido en "una condición a la que, de ahora en adelante, deben satisfacer todas las hipótesis" (15).

La afirmación del trasformismo como hipótesis coherente y científica y la consiguiente discusión con los fijistas aparece en dos escritos -"Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme" (1921), (16) y "Le paradoxe transformiste" (1925), (17)- que nos conviene analizar separada y despaciosamente.

El primero de ellos apareció publicado en la revista "Etudes", de los jesuitas franceses. En él, vemos ya a un Teilhard maduro en sus conocimientos científicos y resuelto a tomar posición en la difícil y penosa cuestión del trasformismo. Su decidida inclinación en favor de esta teoría va a levantar sospechas contra su ortodoxia en algunos medios católicos, pero ello no es cosa que le asuste. El artículo va dirigido a un público amplio y no es de comprensión difícil. Es un trabajo de divulgación.

Desde el primer momento se señala que las teorías trasformistas han mezclado demasiada filosofía y explicaciones anticuadas ya con sus aproximaciones, "a menudo geniales" (18). El trasformismo primitivo fue un trasformismo ingenuo. La evolución biológica parece ser mucho mas complicada de lo que los primeros trasformistas pensaban. Veían ellos una evolución simple a lo largo de unas pocas líneas de tipos

determinados, identificables en todo momento. Esta idea es demasiado sencilla y no da razón de los complicados procesos y matices que las investigaciones paleontológicas han hecho aparecer. "Complejidad irregularidad, antigüedad, aparente estabilización actual de la evolución biológica son restricciones aportadas por los hechos a las primeras concepciones de los trasformistas y han sido consideradas por los fijistas como otras tantas derrotas que la naturaleza ha hecho sufrir a sus adversarios" (19). El trasformismo tiene forzosamente que renovarse si es que quiere sobrevivir. Pero, se pregunta Teilhard, ¿acaso estos hechos acaban con toda posibilidad de trasformismo?. "No, aún corregida y atenuada por múltiples restricciones, la interpretación trasformista de las cosas... no deja de ser una explicación que parece imponerse" (20).

Además, pese a esas restricciones a un determinado trasformismo ingenuo, los hechos confirman cada vez más la hipótesis. Una hipótesis que ha de tener en cuenta los nuevos hallazgos, pero que no tiene que dejar de ser trasformista. El estudio posible de un número cada vez mayor de "phyla" animales inclina a la postura trasformista. Porque Teilhard ve en el trasformismo solamente una distribución natural, que no mecanicista, de las formas vivientes. (21). Y esto es lo que confirma los hechos nuevos. "Verdaderamente, es imposible contemplar, con una mirada un poco preparada, el conjunto de formas zoológicas, tal como se descubre a la paleontología, sin verse forzado a reconocer que este vasto edificio no es un mosaico de elementos artificialmente agru

pados, sino que la distribución de sus partes es efecto de un proceso natural Desde sus más pequeños detalles hasta sus más grandes conjuntos, nuestro universo viviente (como nuestro universo material) tiene una estructura y esta estructura no puede deberse más que a un fenómeno de crecimiento. Esta es la gran prueba del trasformismo y la medida de lo que esta teoría tiene de definitivamente adquirido". (22). Esta es la esencia del trasformismo. Y si se entiende así, el trasformismo es una hipótesis extremadamente inofensiva y, por otro lado, extremadamente fuerte. Si decimos que el trasformismo se reduce a la constatación de una unidad física, natural entre todos los vivientes no hacemos una argumentación estrictamente metafísica, pero tampoco estrictamente experimental. En primer lugar es una reflexión sobre el método científico del trasformismo, por lo que no es estrictamente filosófica. Pero, al tiempo, y esto hay que señalarlo, hacemos una extrapolación a la estructura general del mundo biológico. Esta afirmación, en apariencia exclusivamente biológica, nos lleva a la estructura última de la realidad y de la vida, con lo que entramos en los terrenos de una cosmología filosófica, de una filosofía de la Naturaleza. A pesar de lo cual Teilhard de Chardin reprocha a los trasformistas el haberse extralimitado y "tomar su explicación científica de la vida por una solución metafísica del mundo". (23). El trasformismo no impone ninguna metafísica, aunque nos pueda acercar a la filosofía natural.

Si no aceptan esta teoría, los fijistas no podrán explicar la unidad de la vida más que admitiendo una relación

ideal entre los vivientes. Pero eso no lo puede sufrir un verdadero naturalista. En primer lugar, porque multiplica al infinito el mecanismo de las creaciones independientes. Pues, si es necesaria la potencia divina para crear dos formas de mamíferos, ¿por qué no sería necesaria para crear a todos y a cada uno de los representantes de esas diversas series? Pero, en segundo lugar, y esto es más grave, los fijistas llegarían a poder localizar las intervenciones creadoras en el orden de los fenómenos, a pesar de que, en este orden, nuestro espíritu es incapaz de encontrar un principio absoluto. "En nuestro mundo, todos los seres, son solidarios de todo un pasado. Es esencialmente una historia... La menor excepción a esta regla hundiría todo el edificio de nuestra experiencia". (24).

Hay que aceptar el trasformismo en su esencia, en esa quintaesencia de que hablabamos antes y que no es otra cosa que la ley, aplicada a la vida, que condiciona todo nuestro conocimiento de lo sensible. (Sin embargo, en Teilhard, esa ley no se detiene en la formulación de unos condicionamientos epistemológicos sino que es una estructura de la realidad, una referencia ontológica. Ello no quiere decir que caiga en el mecanicismo o en el materialismo, como mas adelante trataremos de demostrar.). No podemos conocer ni comprender nada, más que bajo la forma de series y conjuntos. Esta ley vale en todo el dominio de la percepción material, que refleja el verdadero acontecer cósmico.

Por otra parte, el trasformismo no se opone a la inter-

pretación filosófica de los creacionistas. Aun más, clasifica su idea de que Dios actúa por las causas segundas, de que "Dios hace menos las cosas de lo que las hace hacerse" (25).

Dos cosas quedan claras en este primer ensayo de Teilhard de Chardin dedicado al trasformismo. Ante todo, que en el terreno científico, la hipótesis trasformista es válida. Si no mezclamos los hechos con una interpretación metafísica abusiva, el trasformismo deja de ser una hipótesis y se convierte en un hecho comprobado, en una explicación verdadera. Pero, en segundo lugar y más importante aún, Teilhard de Chardin expone su convicción de que el trasformismo no va intrínsecamente ligado a ninguna interpretación ni teoría filosófica. El miedo de los cristianos a aceptar esta doctrina es infantil. La ciencia no será nunca un argumento contra la filosofía creacionista ni contra la revelación si se distinguen netamente sus terrenos respectivos. Aún más, los creacionistas pueden verse reforzados en sus convicciones al aceptar esta teoría. Pero, fieles a nuestro propósito, no vamos a extendernos en estas consideraciones teológicas.

"Le paradoxe transformiste", de 1925, lleva un subtítulo que nos da idea de su contenido: "a propósito de la última crítica del trasformismo por el Sr. Vialleton". (26). La táctica de Teilhard de Chardin va a ser la siguiente:

-Hacerse cargo de las críticas de Vialleton y ver qué quedaría del trasformismo si dichas críticas fuesen ciertas.

-Asumir hasta el fin esas críticas y ver que, en escorzo, se convierten en pruebas del trasformismo.

-Señalar cual sea la verdadera esencia del trasformismo y ver que se ha convertido en una ley definitiva.

Sigamos a Teilhard de Chardin a lo largo de cada uno de esos pasos.

A.- Las adquisiciones del trasformismo: La labor incessante de los biólogos y de los paleontólogos ha hecho aparecer una serie de hechos nuevos que no parecen poder compaginarse con el trasformismo. Las investigaciones minuciosas sobre diversos "phyla" muestran que la continuidad y la unidad de las formas vivientes de que hablaban los trasformistas aparentemente se ha disuelto. la vida se disuelve en un proceso discontinuo. Esto parece ser un hecho casi adquirido. Si ello fuera cierto el trasformismo hubiese perdido toda su virtualidad. Supongamos que sea así.

?Qué quedaría de la ilusión trasformista? ¿Cuáles habrían sido las aportaciones científicas de ese movimiento intelectual? "Quedaría, al menos, un hecho capital, enorme, cuya importancia y cuyas consecuencias no acaban de medir sus adversarios: el hecho de la distribución natural de las formas vivientes" (27). Esa distribución es un símbolo de que esas formas no han aparecido al azar. No son un accidente, sino la expresión de que cada forma viva tiene un lugar natural en el Universo. Teilhard de Chardin niega que esa distribución sea una ilusión, con toda la fuerza de sus conocimientos paleontológicos. Pero, si la distribución existe, nos

lleva al, presentimiento de que entre las diferentes formas vivas hay una ligazón, de que todas esas formas están trabadas entre sí de alguna manera. Esta interrelación de las formas vivas es la esencia del trasformismo. Eso quedaría de él, aunque los hechos demostrasen que ha dejado de ser válido como teoría científica. Observemos ya cómo en este estado por eliminación de la reflexión de Teilhard de Chardin lo que quedaría del trasformismo no serían ya ciertos hechos aislados, comprobables científicamente, sino una perspectiva sobre la vida, tomada en su conjunto. Esto es, algo más que la mera ciencia, los atisbos de esa Física que más tarde veremos.

B.- Las pruebas de los fijistas: Los fijistas esgrimían como argumento definitivo la existencia de una auténtica discontinuidad entre las distintas especies. Los eslabones perdidos no aparecían por ninguna parte y su extensión era mayor a medida que se iban conociendo más a fondo los distintos "phyla" animales. Esta discontinuidad aparecía en tres casos principales:

a) Las mutaciones.— Si las líneas de evolución, tal y como lo exponían los primeros trasformistas, eran rectas y sin fallas intermedias no se pueden explicar ni las más pequeñas mutaciones. Esta era la primera razón fijista.

Teilhard de Chardin asume esta crítica y la elabora. Efectivamente esa distribución en línea recta es una ilusión del trasformismo ingenuo. Hay que admitir lo contrario. Inclu-

so dentro de cada especie cada individuo es una posibilidad de cambio. Ese cambio no se produce en la mayoría de los casos. Pero puede que en un momento se de lo que W. K. Gregory llamaba un cambio revolucionario. Entonces nace una nueva rama. La mutación no se descubre como una aporía.

b) Los eslabones perdidos. - Precisamente los pasos de una rama a otra son lo que falta en las construcciones transformistas. Mucho se ha hablado de los eslabones perdidos, pero nunca ha habido posibilidad de encontrar ninguno de ellos. ¿A qué se deb la desgracia de que desaparezcan aquellos ejemplares en que podríamos encontrar la mutación que sería la prueba del transformismo? En este momento Teilhard de Chardin hace intervenir lo que luego se llamará ley de desaparición de los pedúnculos. Los pedúnculos, esos delicados puntos de intersección de una rama con otra de su misma especie, se destruyen. Y ello se debe a dos razones: el tamaño relativamente pequeño y la cantidad ínfima de individuos que se ven afectados al principio por el cambio revolucionario. Esto no es ampliar artificialmente las lagunas de los conocimientos científicos. Esas lagunas, esos blancos de la evolución son enormes. "La Paleontología (como toda visión a larga distancia) no nos revela mas que máximos. Para que una forma comience a aparecer en estado fósil, es necesario que sea ya una legión" (28). Los pedúnculos de los "phyla" sólo están constituidos por mínimos que, estadísticamente, desaparecen. La desaparición de los eslabones de la cadena evolutiva tampoco es una aporía para el transformismo. Por otra parte esas dificultades en ña explicación coherente, esos talamos, esa desaparición de los pedúnculos no son propia y ex

clusivamente de la Biología. Se dan también en todas las ciencias que intentan buscar los orígenes históricos de otras instituciones y construcciones humanas. Esto es lo que Teilhard afirma, para descubrir la debilidad de esta objeción, aplicada exclusivamente al campo de la Paleontología. ¿Quién podría decir cual es el origen de los Sumerios, de los Egipcios o de los Fenicios? ¿o bien el del hebreo, del griego o del Latino? ¿quién se atrevería, sin embargo, a mantener que esos idiomas aparecieron un día totalmente formados, sin relaciones mutuas y fuera de toda ley que presidiese su nacimiento?" (29).

c) La esencia del trasformismo.- "Ser trasformista, lo hemos dicho varias veces, no es lo mismo que ser darwinista o lamarckiano o seguidor de una determinada escuela particular. Es simplemente admitir que la aparición de los vivientes sobre la tierra obedece a una ley registrable, cualquiera que sea. Ni el mutacionismo, ni un vitalismo bien comprendido están en contradicción con esta actitud" (30). Y para ser trasformista basta con aceptar esa ley. Una ley que coincide con la que hoy exigen nuestras representaciones científicas del mundo y que consiste en que "so pena de ser irreductible a pensamiento científico, todo debe prolongar infinitamente hacia atrás, y en todas partes, sus raíces experimentales... El trasformismo nuevo consiste en extender a la vida ese postulado".(31) La discontinuidad no significa nada para los trasformistas, si se entiende desde un plano puramente experimental. Que el nuevo trasformismo, en sus construcciones, haya de contar con la discontinuidad no significa que el fijismo sea verdadero.

Todo el laboreo intelectual de Teilhard de Chardin con respecto al trasformismo puede resumirse en los cuatro principios siguientes:

-No confundir en el trasformismo, lo que es la perspectiva fundamental (sólida) y lo que son explicaciones secundarias (frágiles).

-No confundir en el trasformismo, el plano científico (de la sucesión experimental en el tiempo) y el filosófico (de la causalidad profunda). (32).

-Colocar, en su lugar exacto, la dificultad que subsiste en la conciliación, al menos por ahora, de la representación científica y la representación católica de los orígenes humanos.

-Construir, utilizando las perspectivas del trasformismo científico un evolucionismo espiritualista más probable y seductor que el evolucionismo materialista (33).

Este resumen del año 1930 es el resultado de una larga etapa de reflexiones y maduración de los datos. Se vuelve a repetir, ahora de un modo sintético, el hallazgo de los anteriores escritos. El trasformismo científico, consecuente con sus exigencias evolucionistas, debe ponerse al día, abandonando todo cuanto ha construido de caduco, y estar atento a los descubrimientos e investigaciones nuevas. Pero ese trasformismo científico no debe asustar a los filósofos ni a los teólogos. Unos y otros pueden usarlo en sus construcciones, ya que debemos estar seguros de que esa teoría, cada vez más experimentalmente comprobada, no se inmiscuye en el terreno propio de estos especialistas. Finalmen

te, es necesario asumir los hallazgos trasformistas y demostrar que su interpretación no se reduce apodícticamente al mecanicismo del siglo XIX. Es posible un evolucionismo nuevo, espiritualista y atractivo para el científico.

4.- CONCLUSION

"En el fondo, ser trasformista consiste en admitir de buen grado que podemos escribir la historia de la vida".(34) A esto se reduce aquella conclusión que tanto revuelo había causado, gracias a unas cuantas extrapolaciones abusivas y entendimientos demasiado literalistas. No se puede continuar siendo fijista. "Finalmente, la Evolución no ha invadido todo ... No, tomada ampliamente, la Evolución ya no es, desde ahce tiempo, una hipótesis, ni siquiera tan solo un método: lo que , de hecho representa, es una dimensión nueva y general del universo, que afecta, en consecuencia a la totalidad de los elementos y de las relaciones del Universo. No ya una hipótesis, sino uan condición a la que, de ahora en adelante, deben satisfacer todas las hipótesis. La expresión en nuestro espíritu del paso del mundo desde un estado "Cosmos" a un estado "Cosmogénesis".(35)

Entre el texto que hemos citado al comienzo del párrafo

y este hay veinte años de diferencia. Entre 1930 y 1950 han cambiado una gran cantidad de cosas y se han hecho patentes otras que latían ya en las primeras intuiciones teilhardianas. Conviene que, a efectos de clasificación de lo que si gue señalemos lo que el estudio del trasformismo, entendido luego como Evolución, nos ha hecho ver. Esta nueva visión en cosmogénesis de que hablaba Teilhard contiene tres diferentes componentes:

A) Los resultados científicos de la ciencia trasformista.

B) La intuición de base del joven Teilhard expresada bellamente como la certeza de una "deriva profunda, ontológica, total en el Universo de mi alrededor" (36). Conviene subrayar la expresión que el autor emplea (ontológica) y también que ésta no es una palabra alegremente acogida. "Le Coein de la Matiere" data de 1950, es decir, del final de la vida de Teilhard.

C) La armonización de los conocimientos científicos y de esa intuición mediante una totalización de unos y otra consistente en:

a.-la identificación ~~del~~ mideo del trasformismo (organicidad de la Naturaleza) con la ley epistemológica que rige nuestras percepciones sensibles.

b.- la extrapolación de esa ley como ley única restora, también ontologicamente, del mundo de los fenómenos, de la realidad fenoménica.

c.- la conversión del mundo en un proceso)cosmogénisis) en vez de un estado (cosmos) tal y como lo pensaban los filósofos y científicos hasta hece bien poco tiempo, mediante la aplicación de esa ley al desarrollo de la

totalidad del Universo.

Esta visión de la Cosmogénesis es la piedra fundamental del edificio teilahardiano.

A esta nueva visión de la Evolución va a ser necesario hacerla frente, recopilando datos, interpretandolos y dándoles unos cauces de expresión. Esa tarea, que Teilahard llevará a cabo durante toda su vida es la construcción de uan Fenomenología que nos haga inteligible lo real fenoménico, tal y como se presenta a nuestra sensibilidad, esto es, en u un proceso de desarrollo ascendente.

Capítulo Segundo

FENOMENOLOGIA Y FILOSOFIA

1.- EL PUNTO DE PARTIDA

"La noción de trasformismo... no se presenta científicamente más que como una auténtica fenomenología, ligada al estudio de un proceso (cadena de antecedentes y consecuentes) sin intromisión en el dominio de las "causas" y de las "naturalezas". (37) La distinción entre los datos científicos y la metafísica parece clara. La evolución se nos presenta como un "hecho mayor" de la ciencia. La misión del científico consiste primordialmente en ver. Ver el fenómeno tan sólo, todo el fenómeno. No se adentrará en el terreno de la metafísica, pero tampoco se conformará sólomente con encerrarse en su parcela estrecha y limitada. No es posible. Desde el momento en que se ve, se interpreta lo que se está viviendo. Este es un movimiento reflejo del espíritu humano. (38) Con ello queremos significar que no es posible dar una explicación puramente científica de todo el fenómeno. Y cuando miramos las cosas desde una perspectiva de totalidad bordeamos la Filosofía. En este caso, al tratarse de la totalidad de los fenómenos naturales, empezamos a hacer Filosofía de la Naturaleza. El mismo Teilhard nos recuerda que basta to

mar "cualquier libro escrito acerca del mundo por alguno de los grandes sabios modernos: Poincaré, Einstein, Jeans etc. Es imposible dar una explicación científica general del Unverso sin que parezca que se quiere explicar todo hasta el final" (39). Había que añadir que no sólo parece sino que de hecho se da esa explicación.

Pero veamos. La Evolución, irrumpiendo en la historia de la ciencia, ha traído consigo un acontecimiento importantísimo. De un lado, es una dimensión nueva, una condición que afecta a todo el Universo, bien considerado como totalidad, bien en cada una de sus partes. De otro lado, La idea de un proceso, de una continuidad temporal. La constatación de que, para nuestra sensibilidad, todo surge en relación con algo que le antecede. Nada de lo que se presenta a nuestra percepción sensorial está fuera de una trama complicadísima de relaciones. Todo hunde sus raíces en el pasado. Cada elemento del Universo, por pequeño o insignificante que parezca se encuentra en íntima interrelación con cuanto le precedió. Pero a su vez es un antecedente de cuanto de él se derive. La idea de todo, de totalidad y la idea de movimiento son las primeras aportaciones de la Evolución. El Universo, no es un mero agregado de partículas, ni un orden estático siempre igual a sí mismo. Es un todo en marcha, una totalidad evolutiva. A esta unidad de objeto a de corresponder una ciencia, un método de aproximación a la realidad, que nos de razón de ella. Hay que buscar un instrumento de acercamiento a ese todo evolutivo.

La idea está presentida por Teilhard de Chardin desde los años 20-30. En un primer momento, dará a la Sistemática el honor de ser la ciencia que la totalidad evolutiva del Universo está pidiendo. ¿Qué es la Sistemática? En principio una ciencia muy modesta. Se presentó del brazo de los primeros zoólogos como un instrumento de clasificación ideal de los vivientes. Era un intento ordenatorio, del que fueron padres esforzados Linneo y Buffon. Ya hemos visto cómo el trasformismo aportó la evidencia de que la interconexión entre las distintas formas animales de la que los padres de la Historia Natural habían dado una visión meramente lógica, era un verdadero proceso en el cual unas formas, habían surgido progresivamente de otras anteriores a lo largo del tiempo. Con el trasformismo, la Sistemática se había convertido en una especie de Anatomía y Fisiología generalizadas. Esta ciencia nos daba razón de la estructura y del funcionamiento del Arbol de la Vida. "Para un naturalista digno de ese nombre, clasificar a un Animal o un Vegetal, consiste en encontrarle su verdadero sitio en el conjunto orgánico de las formas vivientes consideradas como un todo en vías de desarrollo" (40).

Hasta ahora, el papel de la Sistemática se había limitado al estudio y clasificación de las formas animales y vegetales, del mundo de la Biología, en definitiva. Pero Teilhard de Chardin barrunta que esta limitación es demasiado grande. Lo vivo no es un apartado de lo real sin ninguna conexión con lo demás. No se puede hacer del mundo de la Biología un compartimento estanco sin relaciones ni puentes tendidos hacia el dominio de la Física de un lado, ni de

las ciencias del hombre, de otro. "La Sistemática apoya vigorosamente a las Ciencias del Mundo inorgánico en su tendencia a abordar los problemas de la Materia con un sentido nuevo de la relación y la amplitud de los fenómenos, es decir, desde un punto de vista cada vez mas cósmico" (41). La relación entre los mundos, hasta ahora tan lejanos, de las ciencias fisico-matemáticas y de las biológicas va a aparecer con una luz nueva. "La Ciencia parece estar llegando a una edad en que, tras haberse ocupado sobre todo de las magnitudes elementales, tratará de abordar directamente el estudio del movimiento y de las unidades cósmicas". (42)

También por esta época empieza a aparecer la interrelación de la Biología con otras ciencias muy lejanas de ella, las dedicadas al hombre. Hablando de la desaparición peduncular, Teilhard de Chardin recuerda que esta ley puede aplicarse igualmente a la historia humana. "¿Quién podría decir el origen de los Sumerios, de los Egipcios, de los Fenicios? ¿o bien, el del hebreo, del griego o del latín? ¿Y quién se atrevería a sostener que estos idiomas aparecieron un día totalmente formados, sin relaciones mutuas y fuera de toda ley capaz de presidir su nacimiento?" (43). En definitiva el transformismo no es sino un caso particular de la historia universal. (44) En todos los terrenos del saber nos encontramos con esa discontinuidad, debida a la desaparición de los pedúnculos, de los erígenes experimentables de los seres.

2.- DEL COSMOS A LA COSMAGENESIS.

Las ciencias de la Naturaleza y las ciencias del Hombre dejan entonces de ser dos compartimentos irreductibles del saber humano. No hay entre ellas una discontinuidad absoluta, sino atenuada. La vieja oposición cartesiana entre la masa y la razón, irruductibles la una a la otra, se revela menos universalmente válida de lo que durante siglos han pensado muchos hombres. Los límites de lo real son mas imprecisos de cuanto las ideas claras y distintas forzaron. Si existe separación, discontinuidad entre los objetos de las distintas ciéncias, no es ése un alejamiento radical. La Evolución que nos hace considerar al Universo como un todo en movimiento impi-
de las separaciones tajantes, las discontinuidades absolutas.

¿Qué es lo que ha traído de nuevo la Evolución? ¿por qué estos resultados? La Evolución nos ha hecho encontrar un alma común a todas las cosas, que las obliga a comprimirse entre sí. El descubrimiento esencial de la Evolución ha sido el tiempo. Se objetará que del tiempo han hablado casi todos

los filósofos que en el mundo han sido. Ciertq, Pero mati cemos. El tiempo del que nos habla el Evolucionismo no es el tiempo igual al que pensaba Aristóteles. Hemos repetido varias veces que la Evolución nos hace considerar al Universo como un todo orgánico. El Universo no es un mero agregado de partes intercambiables. Todo tiene su lugar propio y específico en él. El tiempo del que el evolucionismo nos habla es un tiempo orgánico. La ciencia de lo real experimentable viene a adoptar cada vez más un método histórico. Estamos descubriendo, por primera vez, en la historia de la Humanidad lo que el tiempo representa.

Hasta hace poco el tiempo era una especie de plataforma en la que las cosas y los acontecimientos aparecían yuxtapuestos, sin otra explicación. Las cosas aparecían intercambiables. El descubrimiento de América podía haber tenido lugar igualmente tres siglos antes que dos después. Para Aristóteles el tiempo no era distinto del movimiento de las cosas, pero "esta concepción verdaderamente profunda de la duración se aliaba en el fondo, con un inmovilismo esencial... Las diferentes "naturalezas" se tomaban como elementos primordiales, totalmente acabados, del Mundo. Sus "cambios sustanciales" posibles estaban fijados de antemano eran instantáneos (45).

El descubrimiento del tiempo orgánico es la gran revolución mental de nuestra época. "He aquí los nuevos caracteres: el tiempo no es homogéneo; no es indiferente; afecta a los seres hasta en sus últimas profundidades; es su profunda

dad misma" (46). Teilhard de Chardin, al igual que las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo, introduce el tiempo en la esencia íntima de las cosas.

Esta actitud no sólo se opone a la idea aristotélica del tiempo. Es igualmente irreductible a cualquiera de las nociones pensadas a partir del Renacimiento. Todas ellas pecan de su mismo defecto. El tiempo no ha dejado de ser algo extrínseco a las cosas. "Podemos añadir que todas las concepciones del tiempo que seguirán a las de la Antigüedad, sean realistas o idealistas, sitúan al tiempo, como al espacio, aparte de las cosas, exteriores a ellas" (47).

El tiempo orgánico no es exterior a lo real. Es la fibra íntima y como esencial de las cosas. Por ello, éstas están interrelacionadas. Nada aparece ante nuestro conocimiento sensible como desprovisto de antecedentes temporales. Nada se sostiene en el aire. Además, la cadena de antecedentes no es reversible. Las cosas no aparecen en este momento tal y como pudieran haber aparecido hace dos siglos, sino que forman parte de un proceso irreversible de maduración. Todo tiene su momento, su "kairós", su "lugar natural" específico y desprovisto de intercambiabilidad.

En esta perspectiva, el espacio deja de ser también exterior a las cosas. El espacio de los filósofos era también una plataforma de yuxtaposiciones más que una íntima fusión de los seres. "Espacio y Tiempo eran todavía, por muy grandes que fuesen, homogéneos en sí e independientes

el uno del otro. Dos receptáculos separados, cada vez más vastos, indudablemente, pero en los que las cosas se amontonaban y flotaban sin un orden físicamente definido". (48) La Evolución va a ligar indisolublemente el Espacio con el Tiempo, haciendo de ellos una sólo, el Espacio-Tiempo es que se realizan todas las gestiones de la vida. En la Evolución, eje Espacio T tiempo, es lo mas íntimo de los seres. Es su esencia misma.

"Un principio total en la menor cosa (es decir, la realidad experimental de un ser, por pequeño que fuera, una de cuyas caras se abriese sobre la nada) arruinaría con tanta seguridad el edificio entero de nuestro Universo sensible, es decir, contradiría tan radicalmente su estructura íntima como la realidad de un límite cósmico a lo largo del cual los objetos presentarían una cara abierta sobre una nada es pacial" (49). La imposibilidad de encontrar unos límites sensibles al Universo une a Teilhard con las doctrinas de Aristoteles y de Sto. Tomás de Aquino.

El Espacio- Tiempo, la nueva dimensión, los descubrimientos biológicos del siglo XIX han hecho posible, se limita a establecer una iterrelación entre la totalidad de los seres y a demostrar que esa relación tiene una historia irreversible. Estos son los caracteres de la nueva dimensión de que nos habla Teilhard.

El descubrimiento de este tiempo orgánico, al que Teilhard ha llegado por la vía de la Biología y de la Paleonto

logía tiene unas repercusiones inmediatas sobre nuestro modo de entender la realidad. Nuestras representaciones del mundo sensible, hasta el momento tan cerradas al carácter orgánico del espacio y del tiempo, tienen que cambiar necesariamente y de un modo total. Nos encontramos ante la necesidad de traspasar un umbral mental. Nuestra perspectiva de Cosmos ha de mudarse en una visión de Cosmogénesis. ¿Qué significa esto? Que nos encontramos en un momento decisivo para la historia del pensamiento.

La visión moderna del mundo, que esta en trance de parto, encuentra sus primeros orígenes en la "Lysis" o ruptura de Galileo y sus consecuencias en los siglos XVI y XVII. En ese momento entra en crisis el geoncentrismo. Los hombres, apartir de los griegos, habían pensado que el centro del Cosmos estático estaba representado por la Tierra. "Por la simple admisión de una rotación (por muy ingenuamente que estuviera concebida) de la Tierra al rededor del sol, es decir, por una simple disociación introducida entre un Centro geométrico y un Centro psíquico de las cosas toda la magia de las esferas celestes se disipó y dejó al hombre cara a cara con una masa plástica que había que repensar en su totalidad" (50).

Las primeras ideas evolutivas, aparecieron, sin embargo, en un campo totalmente distinto de la Astrofísica. En los siglos XVIII y XIX aparecen núcleos de pensamiento evolutivo en el campo de la Biología. Son los siglos en que surgen los primeros ensayos de la clasificación de las especies animales, estableciendo, aun de modo ideal, una rela

ción entre todas ellas. Son también los siglos del cultivo de la Historia (de las ideas, de las instituciones, de las religiones, etc.). El tiempo comienza a hacer, tímidamente, su aparición en escena. Luego, también en la ciencia físico matemática, van a aparecer las primeras ideas de génesis temporal.

Todos estos movimientos intelectuales preparan el camino para el hecho fundamental de nuestros tiempos: La emergencia de la idea de Evolución. "Hasta pleno siglo XIX, en total, el Hombre podía aún imaginarse (sin extrañarse de lo que esta concepción tenía de fisicamente contradictorio) que únicamente lo Viviente nacía, crecía, moría, tenía una edad, en el seno de una Materia siempre idéntica a sí misma. Pero, ahora, para todo espíritu moderado (en la medida en que es moderno), ha aparecido la consciencia, y para siempre, -ha nacido el sentido-, de un Movimiento universal, absolutamente específico, en virtud del cual, la Totalidad de las cosas, desde arriba hasta abajo, se desplaza solidariamente y en una sola dirección, no sólo en el Espacio y en el Tiempo, sino en un Espacio-Tiempo ("hiper-einsteiniano"), cuya curvatura particular consiste en convertir a lo que en él se mueve en algo cada vez más acoplado." (51).

La Evolución nos está haciendo franquear un umbral mental. La realidad sensible ha dejado de ser un agregado de cosas intercambiables a voluntad. El Universo se nos ha convertido, merced a la percepción del tiempo orgánico o, lo que es igual,

del Espacio-Tiempo, en un todo. Pero no un todo estático sino histórico. Un todo em marcha. Esta nueva comprensión de lo real, es una verdadera revolución mental. Ese todo andante necesita de unos métodos de conocimiento distintos de los usados hasta ahora, demasiado atomizados y fragmentarios. La totalidad histórica que es el Universo necesita de una nueva ciencia a su medida. Esa ciencia es lo que denominamos Fenomenología. Teilhard de Chardin nos dará su interpretación de lo real mediante un estudio generalizado del fenómeno. Pero, antes de entrar en el estudio de la Fenomenología teilhardiana, conviene que la distingamos de dos ciencias a las que muchos suelen reducirla: la física y la metafísica.

Sin embargo, antes de terminar, conviene señalar que este paso del Cosmos a la Cosmogénesis no es tan sólo un mero cambio lógico en nuestras representaciones. Es, también, una nueva forma de ver lo que realmente ha sucedido. La deriva universal, ontológica de que ha hablado Teilhard (52) es el núcleo dinámico de la realidad. Ha estado siendo a pesar de que el Hombre no la haya captado como tal, de igual forma que la Tierra ya giraba en torno al Sol en tiempos de los Griegos, pese al geocentrismo que la mayoría de ellos defendieron. El cambio que Teilhard nos propone es una nueva forma de percepción lógica que refleja lo real tal y como ha sido hasta ahora, sin que nosotros fuéramos conscientes de ello. Pero hay que subrayar que esa deriva existía ya, ontológicamente, aun antes de que fuera percibida por nosotros.

3.- CIENCIAS PARTICULARES, METAFISICA, FENOMENOLOGIA

Desde que Descartes formuló con gran exactitud su pensamiento, parece que el conocimiento humano se encuentra dividido inexorablemente en dos esferas irreductibles. De un lado, las ciencias de los fenómenos, físico-matemáticas, biológicas, psicológicas, etc. Las Ciencias que Maritain ha llamado "ciencias empiriológicas". (53). Por otro, se nos ofrece la Filosofía y las demás ciencias humanas, llamadas también con otros nombres: Ciencias del Espíritu, Ciencias de la Cultura, etc. Entre esos dos campos se abre una especie de sima insondable tanto en sus objetos como en sus métodos. Pero si la situación fuera ésta, el problema, con ser grave, no sería aún vital para la existencia y validez misma de la Filosofía. El problema consiste en que, a partir del Renacimiento, especialmente en el siglo XIX, se ha negado el carácter científico de estas últimas ciencias (Llamadas así tan sólo metafóricamente) y se ha atribuido en plenitud a las ciencias empiriológicas.

De esta postura parecen estar convencidos no sólo los culti
vadores de estas ciencias, sino también, lo que es más gra-
ve, una gran parte de quienes se dedican al estudio de la
Filosofía y las demás ciencias humanas . (54) Estas últimas,
a base de adoptar métodos similares (cuantificación, comprou
bación, experimentación, etc.) a los de las ciencias empirou
lógicas, van intentando salir del estrecho campo en que se
las tenía encerradas. Pensemos en los progresos que, en esu
te sentido, han realizado la Economía, la Sociología, etc.
Los filósofos piensan en consolarse diciéndose a sí mismos
que esto es lo natural y que la Filosofía (reducida a la Meu
tafísica) acabara por sumiese en una espléndida soledad en
su apartamiento de las demás ciencias, influídas por los
procesos matemáticos. Esta es la actitud, por ejemplo, de
García Morente. (55)

Las ciencias empirológicas, tanto en su vertiente "em-
pirioesquemática" como en la "empiriométrica" parecen ser
las mismas ciencias, capaces de descubrir al hombre la reau
lidad (56). "El análisis empiriométrico", el de las cien-
cias físico-matemáticas, es un análisis, de los fenómenos
naturales y sus interrelaciones, "en el que hacemos de lo
sensible una lectura matemática". Por su parte, "hay otro
análisis en el que los conceptos se resuelven en lo obser-
vable, pero sin someterse a la regla de explicación matemáu
tica... A este análisis podemos llamarlo empirioesquemáti-
co". Estos dos tipos de ciencias, repetimos, parecen ser
los mismos verdaderamente dignos de su nombre. "De suerte
que todo cuanto haya en realidad de accesible para el homu
bre, habrá de serlo en modo eminente por la ciencia. El

auge del ciencismo viene determinado no tanto por un racionalismo o una crítica positiva del conocimiento, como por esta convicción profunda de que en la ciencia se sirve al hombre la única parcela de realidad que le es accesible con certeza" (57). Las ciencias empirológicas parecen ser las únicas ciencias en cuanto que los resultados a que llegan son exactamente iguales, por lo menos durante largo tiempo, cualquiera que sea el lugar o la época histórica en que se obtenga. Estos resultados, por otra parte, nos entregan con verdad una cierta realidad. Díganlo sino, el dominio y señorío que el hombre ha adquirido, merced a estas ciencias, sobre el Mundo. Autoridad que nunca antes se había conocido en la Historia. Las conquistas técnicas en todos los campos son fruto de la exactitud que alcanzan sus conocimientos teóricos. Parece, pues, que tanto desde el terreno de la pura especulación como en el de la práctica, los resultados a que llegan estas ciencias las trasforman en las únicas verdaderas y válidas.

Por el contrario, la Filosofía y las demás ciencias humanas, al parecer, han naufragado siempre en sus intentos de dar una explicación valedera y universal de la realidad. En Filosofía del Arte, del Derecho, en Sociología, en Metafísica, etc. las disputas de escuela son tantas que parecen esterilizar el verdadero conocimiento de la realidad de que se ocupan. Son hoy muchos los hombres que, a continuación de Kant, se preguntan si los objetos en que esas ciencias se ocupan son algo mas que productos inverificables de la estructura del yo trascendental (58).

Esta situación de enfrentamiento entre ambos modos de conocimiento y la victoria final de las ciencias empirológicas sobre la Filosofía y demás ciencias humanas sería algo incomprensible para, por ejemplo, un pensador de la Edad Media. Aún hoy, los tomistas siguen pensando en que la Filosofía es ciencia y ciencia rigurosa. Pero, para llegar a comprender su postura conviene hacer un pequeño recorrido histórico sobre los terrenos en que el conflicto entre ciencia y filosofía se ha venido planteando. (59).

Sin embargo, conviene no ver en Kant un defensor del idealismo absoluto. Para él, la realidad sensible juega un gran papel en toda su filosofía. No olvidemos que el concepto sin la intención queda vacío, dentro de su pensamiento. Con esta afirmación, pues no pretendemos hacer de Kant un adversario irreductible del empirismo. Por el contrario, lo que Kant intentó, en su esfuerzo gigantesco, fué buscar los límites de la razón humana y una de las causas de que eliminase a la Metafísica como ciencia fué precisamente ésta : la de que, según él, carecía de apoyatura empírica. Kant asume y transforma muchas de las ideas del gran empirista inglés David Hume.

Normalmente hoy, se dan como sinónimos dos palabras que tienen un sentido radicalmente equívoco. Una es la forma "episteme" de los griegos; la otra es la ciencia tal y como hoy la entendemos. Sin embargo, seguimos dando el vocablo "ciencia" como traducción exacta del de "episteme". Fijémonos en un punto crucial: ¿qué entiende la ciencia por feño-

meno? Fenómeno es algo perfectamente real que aparece en la naturaleza. Entendidos como acontecimientos reales, la ciencia se propone darnos una idea del cómo, cuándo y dónde aparecen los fenómenos intenta traducirse en una ley fisico-matemática. Al científico moderno le interesa mucho más la regularidad de emergencia en las propiedades de las cosas bajo ciertas condiciones que cualquier otro efecto de ellas. Por el contrario, el griego, el creador de la "episteme" pasa de esas propiedades manifestadas a considerar el ser del que son manifestaciones. La pregunta del moderno se dirige a la relación, a la regularidad objetivable físico-matemáticamente, en tanto que la del griego es una pregunta a-cerca del ser del que esos fenómenos son signo. Para el griego, el fenómeno es algo así como el sacramento, el símbolo misterioso de aquello que es cosa, de la cosa en sí, del nómeno, diríamos con terminología Kantiana. "La ciencia trata de decirnos cómo transcurren las cosas en el mundo, y realidad significa para ella simplemente acontecer ante nuestros ojos. La "episteme" trata de decirnos cómo son las cosas reales y ser real significa tener existencia propia" (60). Así entendida la "episteme" todo lo que se refiriese a algún fenómeno desde una perspectiva ontológica era científico. Y ciencias eran tanto la Optica como la Filosofía primera, lo que no quiere decir que entre ellas no hubiese diferencias esenciales.

Recordemos ahora la idea que Arístoteles y muy especialmente Sto. Tomás y sus seguidores se hacían de la ciencia. "Scientia est cognitio certa per causas" (61).

Con esta definición las compartimentaciones modernas entre ciencia y filosofía desaparecen de raíz. La Termodinámica es una ciencia, pero tan ciencia como la Metafísica. ¿Quiere esto decir que entre las ciencias no hay una jerarquía y que la Termodinámica es una ciencia tan importante y majestuosa como la Metafísica? Para salvar esta dificultad los escolásticos aportan su doctrina de los grados de abstracción. El hombre, en su haberselas con las cosas, va elaborando conceptos y juicios que dependen en mayor o menor grado de inmediatez de la experiencia sensible. Entre estos conocimientos hay tres clases o categorías según el modo en que los objetos de las ciencias sean abstraídos de la realidad. (Si bien la división conceptual de la realidad en tres estadios diferentes de abstracción se halla, en cierto modo, superada, la usamos aquí en forma convencional puesto que puede ayudarnos en una más sencilla y asequible exposición del tema. Queremos aclarar que no nos sentimos personalmente solidarios de modo absoluto de este tipo de aproximación a lo real, que implica una concepción estrictamente hilemórfica de lo real y que solo la usamos en cuanto puede ayudarnos a esclarecer y presentar más claramente el problema a que nos estamos refiriendo). El primer grado de abstracción consiste en la abstracción de lo universal dentro de lo particular y es llamada también abstracción total. En este tipo de abstracción abandonamos la materia sensible individual pero retenemos la materia sensible universal. En este tipo de abstracción colocaban los antiguos a la Filosofía de la Naturaleza.

Hay otro segundo grado a nivel abstractivo llamado abstracción de la forma a partir de la materia. En este grado de abstracción nos hallamos con la sólo retención de lo material inteligible universal. En él se deja y abandona la materia sensible individual. El ser es visto desde la perspectiva de la cantidad. Así nos encontramos con la abstracción propia de las matemáticas.

"La abstracción por pura no-explicación abandona toda materia o corporeidad y retiene solamente el ser absolutamente inmaterial" (62). Este es el tercer grado de abstracción en el que nos encontramos con la Metafísica. Para los antiguos, pues, a diferencia de los pensadores del Renacimiento hasta nuestros días, no sólo existía la Metafísica como Filosofía. Además de ella, si bien en un grado ínfimo de abstracción, aparecía la Filosofía de la Naturaleza, y entre ambas la Metafísica. Sin embargo, si observamos bien, dentro de esta especie de visión de las ciencias por sus grados de abstracción no queda sitio para las ciencias que hemos llamado empirológicas. De aquí va a surgir toda la contradicción y el estado presente de la cuestión. La filosofía griega a partir de Aristóteles y la medieval toman en cuenta a la naturaleza sensible y cambiante, a diferencia de lo que hacían Parménides y Platón, quienes la relegaban al campo de lo no cognoscible científicamente, al terreno de la "doxa" u opinión. Sin embargo conviene matizar entre Parménides y Platón. Para el primero, todo lo que no vaya por el camino de la "episteme" no sólo no es científico sino que no existe. "El ser es, el no ser no es"

Para Platón, en cambio, los conocimientos obtenidos por "do
xa" nos hablan acerca del ser, pero de un modo insuficiente. No son pues nada, sino la representación más ínfima del "kos
mós noetós". El ser sensible tiene una inteligibilidad que ha de ser tomada en cuenta por la Filosofía, que es tanto como decir la ciencia. La Metafísica pura de Platón nece
sita de un primer estadio científico de reflexión sobre las cosas del mundo sensible y ello es conscientemente afirmado por el pensamiento aristotélico. Cabe una ciencia de la na
turaleza. Pero las circunstancias históricas, en las que la ciencia de los fenómenos, escepto en campos determinados co
mo la Astronomía, la Óptica, etc., no se habían desarrollado, lastraron este gran acierto de Aristóteles con una pe
ligrosa carga. Aristóteles, y más tarde, con él, Sto. Tomás de Aquino y sus seguidores creyeron que filosofía y ciencias experimentales constituían un mismo y único saber. Las ci
encias de la naturaleza o empiriológicas quedaban absorbidas en el campo de la Filosofía de la Naturaleza.

Con la revolución que inician Galileo y Descartes comienza un proceso en el que, finalmente, la Filosofía de la Naturaleza quedará absorbida dentro de las ciencias de los fenómenos. El primer momento de este proceso, que durará dos siglos, se extiende desde Galileo y Descartes has
ta Kant y Newton. Consiste en hacer una lectura matemática de lo sensible. Las nuevas ciencias que se constituyen durante este periodo son formalmente matemáticas y ma
terialmente físicas. Son ciencias intermedias entre el primero y el segundo grado de abstracción. Por su objeto material

pertenecen al primero, pero el tratamiento formal y matemático a que ese objeto es sometido lo atraen hacia la esfera del segundo grado de abstracción. Las ciencias fisico-matemáticas están a caballo entre el primero y el segundo nivel de visualización. Pero lo que se constituye no es una nueva Filosofía de la Naturaleza sino una Matemática de ésta. Esto no lo vieron claramente los autores del nuevo método de comprender lo sensible. De igual modo que los escolásticos reducían las ciencias experimentales a la Filosofía Natural, los modernos van a reducir la Filosofía Natural a las ciencias empirológicas. Al lado de esta filosofía reducida a la ciencia fisico-matemática se va a construir la Metafísica durante el periodo de tiempo que va de Kant hasta nuestros días. La Metafísica quedaba así separada de raíz de su contacto con la realidad sensible, porque carecía de apoyatura en una Física o Filosofía de la Naturaleza. Es esta una situación de la que aún hoy no hemos conseguido salir. Maritain en su último libro apunta con cierta amargura esta realidad de que el tomismo no ha podido hacer feente a las ciencias empirológicas ni extraer de ellas una nueva Filosofía de la Naturaleza. "Hay que confesar que por el momento (la Filosofía tomista) adolece de un gran vacío: aún no ha reelaborado la Filosofía de la Naturaleza que es una de sus piezas indispensables... Por lo que respecta al tomismo hace ya mucho tiempo que su Filosofía de la Naturaleza necesita de una refundición... El error de la antigüedad consistió en creer que el funcionamiento del pensamiento y el lexico conceptual propios de la Filosofía de la Naturaleza se extendían a las ciencias de la Naturaleza... Si algún día, como así lo espero, llega a

tomar forma una Filosofía de la Naturaleza tomista será a condición... de ser una Filosofía de la Naturaleza enteramente renovada (si bien en la misma perspectiva filosófica) con respecto a la de Sto. Tomás y su tiempo". (63)

Bajo el influjo positivista, la ciencia fisico-matemática se convirtió en el estudio de los fenómenos, en el sentido que, con Zubiri, señalabamos más arriba. "pero este progreso tuvo su contrapartida, hubo de pagar un rescate: en ese momento dichas ciencias pretendieron absorber todo el conocimiento de la naturaleza, reivindicaron sólo para sí el conocimiento de la naturaleza sensible, de suerte que un sólo conocimiento de la naturaleza, una ciencia única del mundo físico sería accesible al hombre: la ciencia de los fenómenos sensibles" (64). De ahí a identificar la realidad con los fenómenos sensibles no había mas que un paso que se dió rápidamente. La ciencia abstrae la esencia de las cosas y, como no hay otro conocimiento posible de la realidad, aparte de este de tipo positivista, el ser de las cosas se nos escapa de entre las manos. Con lo que la Filosofía de la Naturaleza va a quedar perennemente disuelta y la Metafísica, aislada de esa su primera apoyatura en lo real recibirá heridas tan graves que aún no ha curado de ellas. A la Metafísica no le queda otro camino que refugiarse en la pura subjetividad, rotas las amarras con la realidad objetiva. Todas las tentativas que se hagan para reconquistar la Metafísica a partir del planteamiento positivista de las ciencias empíricas está llamado a fracasar y a encerrarse en caminos sin salida. La Metafísica que ha perdido, al separarse

de la Filosofía Natural, todo contacto con lo real sensible ha de convertirse, por fuerza, en una filosofía de la ciencia positiva o en una especulación idealista e irracional. No tiene otro camino.

Pero, ¿no hay otro planteamiento del problema? ¿Son las ciencias empirológicas las únicas que nos dan un conocimiento verdadero de la realidad sensible? ¿Agota el fenómeno sensible toda la realidad que somos capaces de alcanzar? Pensemos en las definiciones que la ciencia nos da, por ejemplo, de la erosión, de la electricidad, de la energía, de las especies zoológicas, etc., y comparémoslas con las que la Filosofía nos da del ente, de las cuatro causas ontológicas, de la sustancia corporal, etc. "Si comparamos estos dos grupos de definiciones, advertiremos que responden a un análisis y una dirección intelectual completamente diferentes; en un caso, uno trata de definir por medio de posibilidades de observación y medida, mediante operaciones físicas a realizar; en el otro caso, procura definir mediante caracteres ontológicos, por medio de los elementos constitutivos de una naturaleza a una esencia inteligible, por oscura que la perciba" (65). De lo real sensible caben dos tipos de análisis: un análisis ontológico y un análisis empirológico o experimental, orientado hacia lo observable y lo mensurable. Esos dos análisis si refieren a un mismo objeto: lo real sensible y se hallan en un mismo grado de abstracción. Pero aún hallándose en un mismo grado de abstracción, entre la Filosofía de la Naturaleza y las ciencias empirológicas hay una distinción específica por el mo

do en que se ha realizado la abstracción, que se expresa en la definición de ambas clases de ciencias dan de sus objetos. El modo en que ambas conceptualizan a sus objetos es específicamente distinto. Lo cual no quiere decir que ambas puedan permanecer perfectamente extrañas una para con la otra. Las ciencias de los fenómenos requieren ser complementadas por otras que descubran en las cosas una capa más honda que la pura apariencia sensible, que nos indiquen qué es la cosa sobre la que aparecen los fenómenos. Pero la Filosofía de la Naturaleza requiere una complementación por parte de las ciencias empirológicas. Hoy tenemos el peligro de crear una ciencia agigantada en tanto que la Filosofía de la Naturaleza requiere una complementación por parte de las ciencias empirológicas y permanece en estado infantil, sin poder contestar a los interrogantes que las ciencias experimentales plantean.

La Filosofía de la Naturaleza que según Aristóteles y la escolástica, nos descubre que es el ser móvil en cuanto movil, es distinta específicamente de las ciencias empirológicas. También lo es de la Metafísica, puesto que su grado de abstracción es distinto. La participación del saber entre ciencias empirológicas de un lado y Metafísica del otro no basta. Hay que reintroducir la Filosofía de la Naturaleza. Sólo así, las ciencias experimentales encontrarán respuesta total a sus interrogantes y la Metafísica podrá montarse sobre la realidad. Este es el problema tal y como hoy se nos plantea. Toca ahora juzgar en que medida Teilhard de Chardin ha concurrido a su buen planteamiento y qué solu.

ción es la que ha encontrado en su espíritu.

Ante todo, a un primer nivel de investigación, conviene hacer notar que Teilhard fué, en su persona, hasta un cierto grado, víctima de la escisión cartesiana a que nos referimos más arriba. Teilhard es un hombre de su tiempo y en esa concreta circunstancia histórica de saber humano se hallaba colocado en los dos campos aparentemente estancos e irreductibles que señalábamos. Una compartimentación hasta cierto punto explicable en el estadio de "Cosmos" con que operaba la actividad científica de su época. El joven jesuita, según nos recuerda su biógrafo C. Cuénot, "aunque debió encontrarse penetrado de escolástica durante largo tiempo..., superó pronto las categorías y los métodos inherentes a la síntesis tomista, experimentando un verdadero malestar al tener que argumentar en forma y usar de los silogismos" (66). Un alma como la suya encontraba no pocas dificultades para expresarse con claridad dentro de los límites marcados de antemano y bastante estrechos de la filosofía escolástica. Los que por nuestros estudios hemos conocido la aridez de los razonamientos escolásticos y la vaciedad y falta de interés a que puede conducir una escolástica rígida, a la que nada hay que aportar y en la que parece haber soluciones geométricas para todo, no podemos extrañarnos del despego teilhardiano respecto de ella. Al parecer basta con plantear correctamente el problema para obtener la solución adecuada. Para muchos estudiosos de la filosofía tomista los computadores y la cibernética pueden ser de valiosa ayuda. Hasta los casos mas angustiosos de la existencia humana se

podría resolver con una máquina silogística que aportaría las soluciones correctas evitando todos los escollos y vicios de la argumentación ("fallaciae in dictione", "fallaciae extra dictionem" con sus diferentes apartados y subdivisiones) (67). Por eso a diferencia de Maritain y de Gilson no podemos extrañarnos ni considerar un misterio del pensamiento teilhardiano su falta de utilización de la argumentación escolástica. (68).

Esta impronta de descontento hacia la filosofía escolástica puede ser la raíz de su prevención hacia la Metafísica. Prevención que se extrapola del terreno de la vivencia personal al de la síntesis científica. Una y otra vez repite Teilhard a lo largo de sus obras, frases semejantes a esta: "Para ser correctamente entendido, el libro que presento a continuación exige ser leído no como una obra metafísica, menos aún como un ensayo teológico, sino única y exclusivamente como una memoria científica" (69). Semejantes puestas en guardia son constantes a lo largo de su obra (70). Para Teilhard la metafísica, tal y como se la enseñaron, no fué nunca una ciencia atrastiva. Siempre la consideró como un saber apriorístico, carente de fundamentación en lo real. Las elaboraciones de los filósofos tuvieron su importancia en los tiempos pasados, pero, en la actualidad, para Teilhard, se hallaban cortadas del mundo de lo real. Toda reflexión fenomenológica estaba ausente de ellas. * De ahí parte la desconfianza teilhardiana, repentinamente manifestada con respecto a la Metafísica. Y así señala con claridad meridiana en una

* (71).

carta el disgusto que él experimentaba ante la reflexión metafísica, no sólo por el tipo de reflexión en sí sino también por la clase de espíritus, especie de seres vivientes en otro mundo, a los que la dedicación metafísica daba lugar. "En estos momentos, opino que hay dos clases de "saber": un saber abstracto, geométrico, extra-duración ("en el mundo de las ideas y de los principios") del que, por instinto, no me fío; y un saber "real", que consiste en la actuación consciente (es decir, la creación prolongada) del Universo a nuestro alrededor. El primero de estos dos "saberes" no transforma al mundo ni al sujeto cognoscente. El segundo coincide con un perfeccionamiento del Mundo y un crecimiento ontológico del sujeto... Desconfío de la Metafísica (en el sentido habitual de la palabra), porque me parece oler a geometría. Pero estoy dispuesto a reconocer otra clase de metafísica que sería realmente una hiper-física o una hiper-biología". (72).

Tal vez sea esta la mejor ejemplificación y síntesis de los motivos por los que Teilhard no gustaba de la Metafísica. Se halla así la explicación de vivencia personal, a que antes nos hemos referido, cuando Teilhard dice que desconfía "por instinto" del primer tipo de saber a que alude. Igualmente está presente una explicación más profunda de su descontento, que coincide con el carácter estático, puramente explicativo del mundo y no transformador del mismo y del sujeto cognoscente que tiene la táctica tradicional. Los dos tipos de alegato contra la Metafísica como se entendía corrientemente en tiempos de Teilhard (un saber despegado de la realidad y de la evolución) quedan claramente expuestos en las consideraciones anteriores. Mas tarde nos referiremos al valor que,

para nuestro propósito puede tener esa Metafísica nueva de que habla Teilhard al final de la carta. Hasta aquí las consideraciones en cuanto se refieren a la Metafísica.

La otra sección del mundo en que las ciencias se encontraban divididas era lo que Descartes llamaba "res extensa". En este campo, ya lo hemos señalado, las realizaciones teóricas y prácticas de las diferentes ciencias particulares han sido asombrosas. El conocimiento del Universo en cuanto éste tiene de "res extensa", es decir, en cuanto capaz de ser medido y expuesto en relaciones matemáticamente expresables o en observaciones comprobables mediante repetición está convirtiendo al hombre en el único y verdadero señor de la naturaleza. Ello se debe al esfuerzo continuado y tenaz de legiones de investigadores que trabajan en parcelas separadas y en las que, sin cesar realizan un avance constante. Si dividiésemos a los hombres según el tipo de saber al cual dedican sus actividades intelectuales, es decir, en investigadores de la "res extensa" y de la "res cogitans", indudablemente habría que clasificar a Teilhard entre los primeros. Es un hecho que Teilhard empezó entregándose al cultivo de las ciencias particulares (Física, Geología, Paleontología, etc.). La mayor parte de su obra son memorias exclusivamente científicas (en sentido estricto de ciencias empiro-esquemáticas, como las denominaríamos con la terminología de Maritain).

(73). Sin embargo, no puede decirse que Teilhard fuera exclusivamente un especialista limitado a un campo determinado del que nunca salió. Como él mismo señala, las ciencias particulares le enseñaron a preocuparse por otros problemas distintos de los que ellas mismas le planteaban. Así su preocu

pación por la Paleontología, por la ciencia de los orígenes de las especies animales y del hombre le llevó a tener como preocupación predominante la del futuro del hombre y la organización y activación de la energía humana, problemas de los que nos ocuparemos en la Tercera Parte de nuestra tesis (74). Así pues, tampoco puede decirse que Teilhard sea un especialista destinado a implantar el "terror de los laboratorios" que tanto austaba a nuestro compatriota Ortega y Gasset.

Hasta aquí, en nuestra encuesta hemos llegado ya a algunas conclusiones. Lo cual no quiere decir que sean conclusiones positivas. Todavía no sabemos nada de lo que fué nuestro primer interrogante: ¿Qué puede aportar Teilhard al problema del conflicto entre ciencias particulares empirológicas y Filosofía de la Naturaleza, con la Metafísica como telón de fondo? ¿Qué puede suponer la fenomenología teilhardiana dentro del Universo científico actual desgarrado en dos campos opuestos e irreductibles? Los primeros pasos de nuestra encuesta se han dado "via negationis", es decir, hemos llegado a la conclusión respecto de lo que Teilhard no era. Evidentemente, no era un profesional de la Metafísica. Según sus propias confesiones no se fiaba de la Metafísica, entendida como un saber geométrico, aunque no tuviese nada en contra de una Metafísica entendida como hiper-física o hiperbiología. Por otro lado no era un mero especialista de las ciencias particulares, incapaz de plantearse, de un modo serio, problemas que salieran de los límites estrechos de la ciencia que cultivaba. Desde luego, hay algo que sí podemos afirmar. Y es que Teilhard no se sentía agusto dentro del

mundo desgarrado del saber contemporáneo.

Ha llegado, sin embargo, el momento de plantear la parte positiva de nuestra investigación. ¿Era Teilhard algo más que un científico positivo? ¿Puede servirnos su pensamiento para plantear desde una nueva perspectiva las relaciones entre las ciencias empirológicas y la Metafísica, mediante la equiparación de la denominología teilhardiana a una Filosofía natural que, como hemos visto más arriba, es uno de los grandes problemas que preocupan a nuestros filósofos, de los que puede ser un exponente Maritain en sus últimas investigaciones (75). La discusión al respecto es grande entre los interpretes del pensamiento teilhardiano. La expondremos brevemente y finalmente aportaremos nuestras modestas ideas al respecto.

De un lado, hay un sector de los exégetas de Teilhard que consideran una inconveniencia cualquier clasificación en que este sea considerado, ni por lo más remoto, como un filósofo. El representante más expresivo de esta tendencia es el Dr. Paul Chauchard (76). Para Chauchard, la obra de Teilhard es plenamente científica. Lo mantiene contra la mayoría de los científicos, tanto creyentes como no creyentes, para los cuales "esta grandiosa síntesis, que desborda el punto de vista científico habitual, analítico y restringido, no pertenece a la ciencia; por tanto, es filosófica, calificativo que, para el científico actual es, si no desfavorable, cuando menos sinonimo de falta de rigor y de subjetividad" (77). Las síntesis teilhardianas son extralimitaciones científicas

que los científicos positivos no perdonan fácilmente. Sin embargo, para nuestro escritor, "la fenomenología científica o cosmología científica hiperfísica y que necesita de un espíritu científico vuelto hacia lo material, pero abierto a la filosofía y la cosmología ontológica o metafísica" (78) son dos cosas distintas. Aclarando estas reflexiones, Chauchard vuelve a la carga y señala que "la fenomenología científica no es la fenomenología de los filósofos ni la Metafísica. Se trata de una reflexión sintética que intenta comprender y describir el mundo a partir de los datos unificados de las diversas ciencias experimentales, que son el estudio de los fenómenos naturales, pero una reflexión que no será ni la del sentido común, ni la del filósofo, que utiliza sus métodos conceptuales y sus principios de estudio, sino la de un científico que quiere permanecer en el terreno de la ciencia. Es, por tanto, un dominio nuevo del pensamiento científico" (79). Para Chauchard, el carácter de la fenomenología de Teilhard está bastante claro. Es una síntesis de los resultados de las ciencias empirológicas a un nivel superior (se salva así el encajonamiento dentro de unos límites estrechos) pero sin salir del campo de esas ciencias. Hay puntos en que la nueva ciencia podría lindar con la antigua filosofía, pero conviene no confundirlas. Esta nueva ciencia, a pesar de adoptar la perspectiva de la totalidad no puede confundirse con la Filosofía.

Por el contrario, gran cantidad de los exégetas teilhardianos adoptan un punto de vista totalmente divergente. Los debates del Congreso de Venecia (9-10-11 de Junio de 1962), organizado por Pax Romana, sirvieron para reunir a

un número grande de especialistas en el pensamiento de Teilhard de Chardin, a más de otros no tan fieles a sus ideas. Ese coloquio sobre Teilhard de Chardin, "fué un encuentro eminentemente internacional, en el que se codeaban alemanes, ingleses, belgas, españoles, franceses, italianos, holandeses, polacos, suizos, seglares y religiosos de todas clases, pensadores quien tomista, quien husserliano, quien hegeliano, quien ex-bergsoniano y quien spinozista, teólogos, técnicos y sabios de todas las especialidades, desde los físicos hasta los paleontólogos" (80). Al tratarse de este punto del que nos estamos ocupando, la unanimidad fué prácticamente total. M. Barthelémy-Madaule, C. Cuénot, los P.P. Luyten, Jeanniére, y Russo defendieron una postura opuesta a la de Chauchard. Para ellos la fenomenología teilhardiana es una reflexión filosofica, en un primer estadio de desarrollo. Se encuentra muy cerca de las ciencias empirológicas, pero al trascender sus resultados, se convierte en filosofía. Ello no quiere decir que sea ya metafísica, pero sí que puede ser considerada como una especie de filosofía natural. No queremos hacer con ello una cita de autoridades que nos exima de un planteamiento en profundidad del problema, pero sí mostrar que una parte de los intérpretes de Teilhard se inclinan por el carácter filosófico de su fenomenología. Tendremos que aclarar que nuestra posición es semejante a la suya y vamos a dar a continuación las razones que nos mueven a ello.

A.- En primer lugar, hay una cuestión de nombre que deja de tener su transcendencia. La hiper-física de que habla Teilhard de Chardin y a la que Chauchard denomina cosmo=

logía científica podría acarrear alguna grave confusión. Para Chauchard habría que distinguirla de la cosmología filosófica y llamarla simplemente cosmología cinética. Pero el hecho es que dicho nombre está ya en el registro intelectual de Marcas y Patentes, para cubrir un contenido bastante distinto del de la fenomenología teilhardiana. La cosmología dentro de la física contemporánea se limita al estudio y mensurabilidad matemática de las propiedades y caracteres estrictamente físicos del mundo. La denominación que propone, pues, Chauchard, no nos sirve a efectos de nuestra investigación.

B.- Las razones a nuestro entender más importantes son las que vamos a exponer a continuación. Una ciencia (en el sentido amplio que nosotros estamos dando a esta palabra y que abarca desde la más humilde ciencia empiriológica hasta la metafísica, pues, según la definición aristotélico-tomista "scientia est cognitio certa per causas", es decir, un conocimiento cierto y etiológico, sean las causas del tipo que sean) se define como tal cuando tiene un objeto propio a conocer y un método o modo propio de conocerlo. Entonces nos encontramos ante una ciencia. Desde ambos puntos de vista vamos a intentar probar el carácter filosófico (lo cual no quiere decir metafísico) de la fenomenología teilhardiana.

a) El objeto. - Las frases que abren el Fenómeno humano son aleccionadoras a efectos del fin que nos hemos propuesto. "Nada más que el Fenómeno. Pero también todo el Fenómeno". (81) Hemos aquí instalados ya desde el primer momento en el punto de vista de la totalidad. Pero esta totalidad no es una totalidad puramente empiriológica por mucho

que Teilhard haya asegurado durante bastante tiempo que esta ba muy lejos de él la intención de llevar a cabo ninguna obra de filosofía. Porque la totalidad del Fenómeno, de por su propio movimiento , le lleva a un plano mas profundo que la mera exterioridad del mismo. La interioridad que pone Teilhard en las cosas, el hablar de una "deriva ontológica" (82) le coloca en un plano mas profundo que el del puro fenómeno. Las nociones de que usa Teilhard son nociones filosóficas o "epistémicas", en el sentido en que citábamos más arriba a Zubiri (83). y se diferencia del puro medir las regularidades de hecho a que se entregan las ciencias de los fenómenos particulares. Teilhard no desconocía que "es imposible dar uan explicación científica general del Universo sin que parez ca que se quiere explicar todo hasta el fin" (84). Si supri mimos ese "parezca" (puesto tal vez para aligerar el peso fi losófico de su obra a los ojos de los censores romanos ocho años después de haberla compuesto) estamos a punto de tocar la verdad. No se puede dar un explicación científica general del Universo sin ponerse en el punto de vista de la totalidad. Y cuando interviene la categoría de totalidad estamos empenzando a pensar filosóficamente. Eso es lo que sucede exactamente con la obra teilhardiana. La fenomenología de Teilhard se acerca más a la filosofía de la naturaleza en el sentido escolástico que a la Cosmología científica. Es una nueva física que se apoya en los resultados de las ciencias positivas como, hasta el presente, no lo había hecho ninguna de las tradicionales cosmologías filosóficas. El conocer científico-empirológico es el punto de partida de las ciencia: nueva, de la fenomenología de Teilhard. Pero no se pa ra ahí sino que profundiza los resultados de las ciencias

particulares hasta un nivel ontológico (lo que no quiere decir metafísico). Si queremos buscar la facilidad de comprensión utilizando el lenguaje escolástico diremos que Teilhard utiliza los datos de las ciencias particulares, sintetizándolos a la altura del primer grado de abstracción, esto es, el de la Filosofía de la Naturaleza o Física al estilo griego. Así la fenomenología es "epistémica" en sentido zubiriano, pues, para éste filósofo, "la episteme" trata de decirnos como son las cosas reales y ser real significa tener existencia propia" (85). Esto y no otra cosa es lo que intenta Teilhard. Los conceptos de interioridad de las cosas, de energía radial, etc., no pueden entenderse mas que desde esta perspectiva. La fenomenología tiene un sentido ontológico "El conocimiento de lo real por el hombre procede de lo abstracto a lo concreto. Abstracto aún el conocimiento sensible de la multiplicidad cualitativa, se sobrepasa el conocimiento de los fenómenos y la coherencia lógica de su representación científica alcanza, en un sentido y dentro de su orden, la esencia de lo real" (86).

En este sentido la fenomenología de Teilhard de Chardin puede considerarse como un primer estadio de reflexión filosófica, si bien distinto de la Metafísica. Actúa con los datos proporcionados por todas las ciencias, pero inmediatamente interviene la referencia a la totalidad. Hay un nivel filosófico que parte de la sintetización de los hallazgos de las ciencias pero los trascienden. Sin embargo no estamos aún en una reflexión metafísica. La Fenomenología puede servir de base a ulteriores reflexiones de este tipo, pero ella,

de por sí misma no es Metafísica. "Acabamos de alcanzar un primer estadio de reflexión filosófica, a saber, una fenomenología, es decir una ciencia generalizada y unificada, que presenta una visión coherente del Universo, con una primera apertura metafísica" (87).

b) El método.— El método de Teilhard de Chardin se encuentra en estrecha conexión con el de las ciencias experimentales. No en balde la formación de Teilhard es la de un científico. De ahí que el punto de partida, para él, sean los hechos en su carácter de fenómenos. Una vez observados y comprobados determinados fenómenos, se lanza la hipótesis que pueda encuadrarlos en una totalidad armónica y coherente. Es te momento de la síntesis de los conocimientos es el que más interesa a Teilhard. Lo que él busca "no es tanto una descripción detallada del fenómeno como la captación del conjunto fenomenal como tal" (88). Si la síntesis es válida en su conjunto, es válida en cada una de sus partes. Lo importante en el conocimiento científico es el momento sintético. Es ta actitud diferencia a Teilhard de la mayoría de los científicos empirológicos y hace de el suyo un método que no puede equipararse al de aquellos. Los científicos piensan que su misión más importante consiste en el análisis. La verdadera misión del científico consiste en analizar detalladamente, desmontar cuidadosamente los mecanismos del todo y describirnoslos, agotando aquí su función. Toda síntesis superior parece al científico algo que escapa de su propio campo de trabajo. Esta mentalidad es herencia del positivismo decimonónico. No cabe la menor duda de que semejante actitud ha dado sus frutos. Parece como si las cosas, impenetrables hasta ese momento, hubiesen cedido a los embates de los científicos.

Pero, ¿nos ha llevado ello a una verdadera explicación de los fenómenos? Teilhard es muy escéptico en cuanto a ello. "La primera idea que se le ocurre al hombre que ha llegado, mediante el análisis científico, a los extremos límites inferiores de la Materia, es que se ha apoderado realmente, en las últimas partículas de la Materia, de la esencia misma de las riquezas del Universo... Si este principio fuera verdad tendríamos que admitir que la ciencia nos obliga al materialismo" (89). Pero, para Teilhard, es esta una dirección equivocada, pues en ella las cosas desaparecen cada vez más y la unidad del mundo se pierde. "Mediante el análisis hemos dejado escapar lo que da su precio y solidez a los seres; la única consistencia de los seres viene dada por su elemento sintético , es decir, por lo que, en cierto grado, más o menos perfecto, constituye su alma, su espíritu" (90). En la cosmovisión teilhardiana, que quiere dar razón del todo, el espíritu de síntesis es fundamental. Y en este sentido se escapa de los límites estrechos de las ciencias particulares.

Pero, junto a este espíritu de síntesis, hay otro dato que no podemos olvidar. Ya hemos visto que la categoría máxima del método teilhardiano es la evolución. La idea de una organicidad temporal en la que todo va encontrando, en el Espacio-Tiempo, su ligar natural es, junto con el espíritu de síntesis, el otro cimiento del pensamiento teilhardiano. Esa fenomenología habrá de ser una fenomenología histórica, evolutiva. Y estos dos caracteres , síntesis y evolución, considerados como coextensivos a la totalidad de lo real percibido como fenómeno nos lleva a una idea diferente

de la que mantenía Chauchard. La captación de la evolución de una historia, de una génesis son de una importancia fundamental en el método de Teilhard de Chardin. "El método fenomenológico del P. Teilhard está hecho para pensar una génesis ¿Cómo pensar una génesis, cómo pensar una historia? Esa es la cuestión... Mi opinión es que la ciencia -tanto la biología como la astrofísica e incluso la física-, toda la ciencia, se está convirtiendo en una historia y debe pensarse como historia, es decir, cuando no sólo se piensa como movimiento, como movimiento de un saber, sino como totalización de un movimiento, la búsqueda de sentido hace inútiles las querellas de frontera entre la ciencia y la filosofía. O, más exactamente, la ciencia, para ser fiel a sí misma, se ve obligada a traspasar los límites que anteriormente se la marcaban" (91). Así el método histórico aplicado a una totalidad nos hace desembocar en un estadio filosófico.

Tanto por objeto como por su método (o dicho en términos escolásticos, tanto por su objeto material como por su objeto formal) la fenomenología teilhardiana se asemeja (en una perspectiva de cosmogénesis) a lo que los escolásticos denominaban cosmología y los griegos física. En ella encontramos los elementos para llenar el vacío de Filosofía natural que Maritain señala como uno de los fallos de la filosofía cristiana (yo diría de toda la filosofía) moderna. Igualmente puede sernos de una gran utilidad para colmar el foso en que, desde tiempos de Descartes, se ha encontrado desgarrado el saber humano: las ciencias de la "res extensa", de un lado, y la Metafísica como única ciencia

de la "res cogitans", de otro. Teilhard ha colmado en cierto modo el vacío creado por la ausencia progresiva de reflexiones cosmológicas en la casi totalidad de las filosofías contemporáneas. Ello puede confundir a algunos y darles la sensación de estar siendo engañados. Creo, sin embargo, que esa situación desaparecerá en cuanto que los primeros hallazgos de Teilhard sean elaborados y repensados más profundamente, de tal modo que nuestras categorías lógicas puedan tener en cuenta la verdadera realidad evolutiva de la totalidad del fenómeno. "Creo que hay que convenir en que nuestras antiguas categorías son demasiado rígidas para expresar esta lenta maduración, ese momento en que en un terreno que es aún fenoménico, empieza a aparecer un sentido que ya es filosófico" (92).

Así podemos llegar ya el momento de caracterizar la nueva ciencia o nueva Física para, luego, desprender de nuestro análisis las conclusiones pertinentes. Los caracteres principales de este nuevo tipo de saber son los siguientes: (93)

- Es un estudio del fenómeno en su totalidad. Por tanto una fenomenología. Pero una fenomenología que abarca dentro de sí incluso al mismo sujeto cognoscente, a diferencia de las fenomenologías de Husserl y sus seguidores.

- Se opone a la Metafísica tradicional por ver en ella un saber geométrico i apriorístico. La Metafísica tradicional había perdido el contacto con los fenómenos de la naturaleza y eso es lo que viene a devolverle la fenomenología teilhardiana. Sobre esa apertura a lo real sensible que la fenomenología posibilita se pueden montar nuevas construcciones metafísicas que habrán perdido su comunicabili-

dad con la naturaleza y su carácter subjetivo, consecuencia de su ausencia de referencia a lo real sensible.

- La fenomenología está en estrecha continuidad con la realidad experimental y no admite la menor ruptura con ella. Así el mundo de la materia no queda separado del mundo del espíritu. Por ello, la fenomenología de Teilhard posibilita el realismo, el verdadero realismo de que tan necesitada está toda la filosofía.

- Finalmente, esta nueva ciencia es un saber activo que coincide con el perfeccionamiento del mundo y del sujeto. La fenomenología de Teilhard no se conforma con interpretar el mundo. Necesita también trasformarlo. De esta suerte puede montarse sobre ella una ética y una ciencia de la praxis que se dirijan a la consecución de ese objetivo.

De lo visto hasta el momento, como síntesis provisional, podemos obtener los siguientes resultados:

1.- La Fenomenología de Teilhard es una Física en el sentido de los Griegos.

2.- El vocabulario y la práctica de la ciencia moderna necesitan de una readaptación para poder dar cuenta de las realidades que ha hecho patentizarse el pensamiento teilhardiano.

3.- En esta Fenomenología puede integrarse una Metafísica realista que abra paso a una Etica en la que la referencia a lo real sea constante. Para nuestra perspectiva jurídica y para el objeto de nuestra tesis el replanteamiento de la noción de Naturaleza que lleva a cabo Teilhard es básica. Sobre ella puede montarse, como intentaremos demostrar

lo, un Derecho Natural que reconozca las líneas permanentes que deben realizarse en la práctica jurídica humana y posibilite una puesta al día del jusnaturalismo, anclado en una concepción de la naturaleza sobrepasada.

4.- Se abre la posibilidad, con la Fenomenología, de restaurar el quebrantado Arbol de las Ciencias, en el que, con una perspectiva evolutiva, en sus diferentes grados de abstracción y utilizando sus propios métodos, estuviesen unificados todos los conocimientos humanos.

Capítulo Tercero

EL CONTENIDO DE LA FENOMENOLOGIA

1.- EL INFINITO DE COMPLEJIDAD

Consideremos el Universo, tal y como la Física lo pone a nuestro alcance. Inmediatamente, podemos dividirlo en zonas, de acuerdo con las dimensiones de sus componentes. De un lado, encontramos la región de lo Infinitamente grande. Por otro, aparece el reino de lo Infinitamente pequeño. Parece que, perdidos entre una y otra, el hombre y la vida no fueran más que dos excrecencias accidentales y desprovistas de sentido en un mundo nuevo. La enorme importancia de lo Grande y lo Pequeño parecen ahogar todo resquicio de vida y de reflexión humanas. Estos dos abismos de grandeza y pequeñez son los que asombraban a Pascal. Pero, desde Pascal hasta nosotros, podemos decir que sus dimensiones han aumentado aún más. No porque no fueran realmente casi infinitas, sino porque los medios con que el hombre cuenta para aproximarse a ellas son enormemente mayores que los que te-

nian hace tres siglos. Su lejanía nos aparece con mayor nitidez.

Representemos gráficamente de modo lineal en una columna las principales unidades materiales encontradas hasta hoy, conforme a su magnitud de volumen(Figura 1). Inmediatamente el mundo de la Física adquiere las características siguientes:

A.- ESTRUCTURA CORPUSCULAR: La Materia se nos presenta dentro de una escala ascendente de magnitudes, formada de elementos cada vez más grandes y que, a cada nivel, se engloban en una multitud. Hay una especie de gases o agregados de electrones y de moléculas, pero también hay gases de galaxias y gases de estrellas; un gas de partículas vivas y un gas de elementos humanos. (94)

B.- TRES ZONAS DE MAGNITUD: El Hombre se encuentra en el medio de la serie total, debido a su talla. Por debajo de él, lo íntimo (diez elevado a menos veinte) y, por encima, lo inmenso (diez elevado a veinticinco) son las otras dos regiones en que se divide el Universo. El hombre se encuentra en la zona intermedia.

C.- ENORME DIFERENCIA ENTRE LOS CORPUSCULOS: "Tomado entre lo Inmenso y lo Infimo, el hombre flota verdaderamente, como lo presentía Pascal, entre dos abismos". (95) Como ejemplo de la inmenso la Vía Láctea tiene un diámetro

de 200.000 años luz. Si descendemos hacia los electrones recorreremos un camino de signo inverso pero de igual magnitud. Boll piensa por ejemplo que las moléculas contenidas en un centímetro cúbico de aire, convertidas en granos de arena, formarían una capa de 5 cm. de espesor sobre la superficie de Francia.

D.- DIFERENCIAS CUALITATIVAS: Pero lo más sorprendente es que entre esas dos zonas del Universo sólo hay una diferencia de tamaño cuantitativo. Esos dos abismos se oponen entre sí también cualitativamente. "Las propiedades más fundamentales del Universo son distintas en lo Inmenso y en lo Infimo de como nos aparecen en la zona Media." (96)

En la zona media en que nos encontramos, la masa de un cuerpo no varía con su velocidad; el espacio obedece a la geometría euclídea; los objetos inanimados son generalmente inmoviles, etc.

En lo Inmenso, los cuerpos cambian de masa según su velocidad; cada vez es más difícil hablar de simultaneidad. El tiempo que conocemos, al ser medido en años de luz, se convierte en un tiempo particular para cada sistema de objetos. El espacio se hace esférico y, en él, las paralelas terminan por encontrarse.

Del lado de la Infimo, las propiedades cambian de un modo igualmente perturbador, valga la expresión. Los corpúsculos, a medida que disminuyen de tamaño, se hacen perpetua

mente móviles. No es posible atribuirles una temperatura ni un color. No tienen masa determinada ni individualidad duradera.

"En definitiva, todo sucede como si, en cada extremo del Mundo, determinadas propiedades de la Materia se exagerasen y convirtiesen en dominantes, mientras que, al otro extremo, se atenuasen hasta llegar a anularse para nuestra experiencia". (97)

Parece como si, entre estos abismos, la vida y el hombre, tan poco cargados de sentido, desde un punto de vista dimensional, no fuesen más que accidentes inopinados y no muy importantes y dignos de atención. Tomada así, la vida parece haber perdido su sentido, aplastada entre lo Infimo y lo Inmenso. Incluso el lugar en que ha aparecido parece un planeta desprovisto también de significación dentro de las galaxias. ¿Qué representa, en realidad, nuestro planeta, la Tierra, dentro de la inmensidad sideral?

Coloquémonos en éste ángulo sideral de visión. Lo primero que encontramos en este infinito de la Inmenso son las estrellas. Las estrellas alcanzan dimensiones muy variadas. Algunas tienen un diámetro 450 veces superior al del Sol. Otras son semejantes a él y otras más pequeñas. Lo mismo ocurre si nos fijamos en su luminosidad y en su temperatura. A pesar de estas variaciones, de esta diversidad, hay sin embargo algo que las une entre sí: tienen una masa aproximadamente idéntica. Todas ellas forman un agregado

semejante, un gas de estrellas. Esto nos enseña la observación de la Vía Lactea, por ejemplo.

Pero es que además, la Vía Lactea no es el conjunto del Universo. Es una especie de nube de materia difusa que existe entre las estrellas, y representa los bordes de una inmensa acumulación de materia cósmica, con un diámetro de unos 200.000 años de luz. Sin embargo, no es la única es su especie dentro del Universo. Hay muchas otras. "Un gas de galaxias tras un gas de estrellas: este es el espectáculo verdaderamente aplastante (y, a decir verdad, imposible de representar) en que actualmente culmina, en la dirección de lo Inmenso, nuestra visión del Universo". (98)

Nuestro planeta, la vida y la reflexión humana que lleva dentro de sí, no significan nada al parecer dentro del conjunto del Universo. Esta es la inquietante constatación a que nos conduce la perseverancia por el camino de la Astrofísica. La vida y el hombre no son nada en el conjunto del Universo. "Vienen a la memoria las duras palabras de Jeans.. "¿ A qué se reduce la Vida? A caer, como por error, en el Universo que, en manera alguna, estaba hecho para ella; quedar aprisionados en un grano de arena hasta que la muerte nos restituya a la materia bruta; pavonearnos durante un poco de tiempo en un pequeño teatro, sabiendo que todas nuestras aspiraciones están condenadas a un fracaso final y que todo lo que hemos hecho perecerá con nuestra raza, dejando al Universo como si no hubieramos existido ..." (99) No se

podrían pedir frases más duras a un predicador de las clásicas reflexiones sobre la muerte. "Vanidad de vanidades y todo vanidad". Y ahora, no como una opción personal por la evasión del mundo y sus ilusiones, sino como resultado de las pacientes investigaciones de la Astrofísica.

La vida, el hombre: una nada flotando en un espacio inmenso. No es esta la perspectiva más halagueña para los anhelos del corazón humano. ¿Habra una salida? Para Teilhard, hay un camino de superación de la agonía: la consideración de la complejidad.

¿Qué es la complejidad? "Por complejidad de un conjunto, entiendo no sólomente el número y la variedad de los elementos que lo forman. Pienso sobre todo en su acoplamiento.. Tal y como yo la entiendo aquí, la complejidad es una heterogeneidad organizada y, por consiguiente, centrada... Dos factores o términos diferentes son necesarios para traducir la complejidad de un sistema: uno expresa el número de elementos y de grupos de elementos contenidos en un sistema; otro, mucho más difícil de caracterizar, expresa el número, la variedad y la intimidad de las relaciones (la densidad) que existe entre esos elementos bajo un mínimo de volumen".
(100)

"Por complejidad de una cosa entenderemos, si les parece bien, la cualidad que tiene esa cosa de estar formada:

1º- Por un número creciente de elementos;

2º- Cada vez más estrechamente organizados entre sí". (101)

"Por complejidad, en lo que sigue, no designaré naturalmente y ante todo, la simple agragación; es decir, cualquier unión de elementos no acoplados= p.e., un montón de arena e incluso (hecha abstracción de una clasificación zonal debido a la gravedad, cualquiera que sea la multiplicidad de las sustancias que las componen) las estrellas y los planetas.

Con esta palabra, no denominaré tampoco la simple repetición goemétrica, indefinida de unidades (por muy variadas que sean estas y por muy numerosos que sean los ejes de su acoplamiento) como sucede en el extraordinario y universal fenómeno de la cristalización.

Por esta expresión, entenderé, precisamente, la combinación, es decir una forma superior y particular de agrupación cuya propiedad es reunir en si un determinado número fijo de elementos (pocos o muchos, igual da) con o sin el apoyo auxiliar de la agregación o la repetición, en un conjunto cerrado, de radio determinado: p.e., el átomo, la molécula, la célula, el metazoario, atc." (102)

Estas definiciones eran necesarias, porque nos encontramos ahora ante una de las nociones capitales del pensamiento de Teilhard de Chardin. Complejidad es un conjunto de elementos centrados. Un conjunto cerrado, igual a

sí mismo y terminado en cada momento. Pero la noción capital es la de organización o centración, que distingue a esa pluralidad de elementos de otras pluralidades, como el agregado o la repetición.

Coloquémonos en esta perspectiva y comparémosla con lo Infimo y lo Inmenso. Frente a lo infinitamente Grande y lo Infinitamente Pequeño, hagamos aparecer esta tercera noción de Complejidad. Pronto nos encontraremos con un tercer abismo, complementario y aún más importante que aquellos dos de que habla Pascal. Si nos fijamos de nuevo en la figura 1 veremos que los corpúsculos más pequeños van creciendo a lo largo de la escala de las magnitudes. Este crecimiento no se debe a una simple agregación de unos elementos con otros. Precisamente, van creciendo en tamaño a consecuencia, si, de que están formados por un número creciente de elementos, pero esos son elementos centrados. En esa escala, hasta llegar al hombre la complejidad es creciente. Del átomo pasamos a las moléculas simples, de estas a las complejas o super-moléculas, luego aparecen los virus, tras los virus, las células vivas y luego las plantas y los animales.

Hagamos ahora una agrupación sobre otra coordenada de esos diversos seres atendiendo a su complejidad medida por el número de átomos asociados en cada uno de ellos, prescindiendo por un momento de su organización. La figura que aparece a nuestra vista (Figura 2) es realmente sorprendente. Mientras permanecemos en la Química inorgánica, el número de átomos es relativamente bajo. En las mayores

moléculas es de unos 10 al cuadrado. En los albuminoides reino ya de la química orgánica- nos encontramos con decenas de millar. Con los virus llegamos al orden de los millones. El hombre, finalmente, está formado por un número de átomos que puede expresarse en el 10 elevado a la vigésimo segunda potencia. ¡Estamos ante las mismas magnitudes que en el caso de las galaxias y de los electrones! He aquí el resultado extraordinario de nuestra curva. Aparece un infinito de complejidad.

¿Qué significa ésto? Ante todo, nos hace ver que sólo en un Universo de dos infinitos, los vivientes superiores pueden ser considerados como pertenecientes a las zonas intermedias. Es un Universo de tres infinitos, esos vivientes "forman un extremo, con la misma justicia que una galaxia o un electrón". (103)

Atendiendo a las magnitudes que manejamos, el hombre forma un tercer infinito, el de la complejidad, lo mismo que forman un infinito las galaxias y los electrones. Pero, vimos antes que, en cada uno de los extremos de esos dos infinitos, surgen propiedades nuevas. En lo inmenso, p.e. la masa de los cuerpos varia con la velocidad, el espacio euclídeo se distorsionaba y las paralelas llegaban a encontrarse. En lo Infimo desaparecían las temperaturas y los colores, la masa y la individualidad. Eran los efectos cualitativos de aquellos infinitos cuantitativos. ¿Qué resultados de esta clase habrán de producirse en el infinito de complejidad? "En los extremo

mos, lo he explicado más arriba, el Universo cambia de forma. Su materia se convierte en la sede de nuevos efectos. Decir que los Animales, el Hombre, representan, en su orden, otro extremo del Mundo equivale a a firmar implícitamente que, semejantes en esto a lo Infimo y lo Inmenso, deben poseer alguna cualidad especial, específica para su forma particular de lo infimo, los efectos cuánticos. En los complejos enormes, ¿qué? ...

¿Qué?

¿Por qué no, precisamente, la Consciencia y la Libertad? (104). Conviene, sin embargo, insistir en el caracter hipotetico, aun no empiriologicamente comprobable, de la correlación entre la complejidad y la consciencia. En primer lugar porque como ya lo hemos señalado en la nota número 101, el elemento de interioridad, de "centro-complejidad" existente en cada elemento no es, en el estadio actual de la ciencia, susceptible de cuantificación. Fijémonos en que el mismo Teilhard es consciente de esta limitación y, al establecer la curva de complejidad, el eje Ox (Figura 2) se establece solamente en función de la cuantificación de los átomos agrupados en cada uno de los elementos considerados. Para nada se toma en cuenta su intensidad, su "centro-complejidad" incapaz de ser medida. Teilhard advierte que esta representación es "más inaginaria que real, me apresuro a decirlo, ya que, pasadas las moléculas, es imposible, (al menos por el momento) calcular en un ser dado, bien el número de elementos o grupos de elementos" (105). Como ya dijimos más arriba,

la coherencia de la hipótesis total tiene una importancia superior a la comprobación analítica de sus detalles concretos. En segundo lugar, sin embargo, hay que señalar que esta imposibilidad de cuantificar la "centro-complejidad" no supone la ruina de la hipótesis central de Teilhard. Nadie ha negado que pueda llegar a medirse un día (merced a los nuevos aparatos técnicos, etc.) esa energía espiritual en que consiste la "centro-complejidad". Incluso hoy, ha dicho algún filósofo teórico, podemos usar ya de esta hipótesis en el campo de la Física, dejando de lado la imposibilidad (¿actual?) de su cuantificación, aunque ese uso deba hacerse "cum grano salis", "la famosa extrapolación, hasta llegar a la materia inanimada, de una cierta consciencia... es para el físico que no ve "a priori" una posibilidad de experimentar en ese dominio, una proposición que no pertenece al campo de la ciencia... Sin embargo, a condición de reflexionar sobre el sentido posible de las palabras, esa misma extrapolación, en cuanto hipótesis, podría servir de base a un programa de investigaciones científicas... Así pues "a priori", no hay objeción por parte de los físicos a la idea de generalizar la noción de la consciencia, en la ascensión de lo inanimado a lo animado..." (106). Es ese mismo autor quien nos señala que un físico, al estudiar un conjunto grande de partículas se ve obligado a echar mano de conceptos nuevos (p.e. los de presión y temperatura de los fluidos). Esos conceptos pueden calificarse de estadísticos pues son conceptos globales, de carácter medio, que no tienen relevancia más que a nivel de la totalidad considerada. "Así pues, al pasar de un pequeño número de objetos semejantes a otro grande, el físico se ve obligado, a pesar de la continuidad absoluta, a promover cuali-

dades nuevas, para descubrir un conjunto, desde que este se hace demasiado grande. Esas cualidades nuevas -llamadas a menudo variables de tensión- no tienen sentido más que a ni vel del conjunto y son necesarias para caracterizarlo. Todo sucede como si, a partir de una determinada concentración, sin llegar aun a hablar de complejidad, apareciese desde el interior, en el seno de un individuo constituido por una totalidad, cualidades francamente nuevas". (107). Asi pues, pese a su actual imposibilidad de ser cuantificada y de ser experimentada convenientemente, la ley "complejidad-consciencia" no es para la física, una quimera. Antes al contrario, no se excluyen posibles investigaciones futuras que la tomen como punto de partida. Si esto es así, dicha ley no puede calificarse de mero sentimiento ni de extrapolación abusiva. Puede darnos una imagen verdadera de lo real. El tercer infinito no es, científicamente hablando, una quimera. La percepción del tercer infinito nos pone en el umbral de la formulación de la Ley Complejidad-Consciencia. (108) Esa "ley de recurrencia" según la cual debía haberse construido el Cosmos y que Teilhard de Chardin presentia ya en 1916 (109) está llamando a la puerta de nuestras reflexiones.

Pero, hasta ahora no hemos hecho más que comparar al Hombre, esa zona media del Universo, con lo Infimo. ¿Donde dejamos lo Inmenso? ¿Es o no algo complejo y, tal vez, más complejo aún que el mismo Hombre? No, a pesar de la apariencia lineal que nos revela la Figura 1, los astros no son el coronamiento de los átomos. La complicación atómica culmina en la Vida y en la Reflexión humana. Las ga-

laxias, las estrellas son una repetición a escala infinita de la falta de complejidad atómica. Parece como si lo infinitamente Grande y lo infinitamente Pequeño conspirasen para hacer aparecer la Vida y la Reflexión.

Acabamos de llegar al corazón de la Fenomenología teilhardiana. Estamos ya preparados para formular la Ley que exprese todos los movimientos de lo real, del Todo cósmico a través del tiempo. Ahora vamos a estudiar la Ley que exprese el modo en que ha aparecido todo lo que se presenta a nuestra experiencia sensible: la Ley de Complejidad-Consciencia.

2.- LA LEY DE COMPLEJIDAD CONSCIENCIA

He aquí la parte más importante del pensamiento de Teilhard de Chardin. En ella intentamos encontrar una explicación coherente de todo el proceso evolutivo. Uno de los comentaristas más inteligentes del pensamiento teilhardiano no duda en hacer de ella la parte fundamental del sistema. "Esta ley ocupa un lugar absolutamente central en el sistema teilhardiano. Desde su perspectiva, es la formulación más completa de la historia del Universo. Resume y sistematiza, en cierto modo, la marcha general y la evolución profunda de la evolución. No sólo abarca el pasado sino también el provenir" (110). Opinión compartida también por Jean Piveteau (111) "Yo creo que si se suprime o incluso si se disminuye el alcance de la ley de Complejidad-Consciencia, no queda absolutamente nada de Teilhard. Es el verdadero eje de su pensamiento, en tercer infinito; si no hay un tercer infinito, no queda nada del pensamiento teilhardiano", Afirma por su parte Abel Jeannié (112)

¿En qué consiste esa Ley? Practicamente lo hemos visto ya un poco más arriba cuando Teilhard, al hablar de las propiedades cualitativas de cada uno de los tres infinitos del Universo, se interroga acerca de si las propiedades específicas del infinito de complejidad no serían la Consciencia y la Libertad (113).

La intuición de la existencia de esa Ley está presente ya desde los escritos de la Primera Guerra Mundial, pero su formulación no acaba de hacerse completa hasta 1935 y, según nota M. Barthelémy-Madaule, es correlativa de las preocupaciones por el hombre (114). Conviene subrayar este aspecto para más tarde.

Uno de los primeros atisbos de la Ley, todavía no muy elaborada data de 1923. "Desde arriba hasta abajo de la escala de los seres, todo se mueve, todo se alza, se organiza en un mismo sentido, hacia una mayor consciencia. He aquí por qué desde los orígenes de la vida, los sistemas nerviosos han ido siempre aumentando y perfeccionándose en todas las ramas animales a tal punto que, jamás desde la aurora de los tiempos geológicos, la masa de materia cerebralizada ha sido tan considerable" (115). "Si hay un hecho bien establecido por la experiencia es que "cuanto mayor es el psiquismo en los vivientes que conocemos, tanto más aparece ligado a un organismo complicado". Cuanto más espiritual es el alma, tanto más múltiple y frágil es su cuerpo" (116) "En un primer análisis, la condensación de la realidad cósmica en personalidad humana parece traslucir una ley de for

mación universal... El hecho evolutivo nos recuerda que el movimiento principal de lo Real es una síntesis, en el curso de la cual lo plural se manifiesta en formas progresivamente complejas y organizadas, en las que cada grado ulterior en la unificación va acompañado de un crecimiento de consciencia interna y de libertad. En el seno de la Duración concreta, la multiplicidad indiferente e inerte no existe... Una primera multiplicidad seguida de una primera unificación, una pluralidad nueva que se reconstituye en todos los niveles sucesivos de Consciencia para permitir una síntesis mayor: así puede expresarse la ley de recurrencia en que nos encontramos cogidos" (117) "¿Cómo no ver que, bajo la perturbadora multiplicidad de las ramas morfológicas continuamente en desarrollo por especiación en el seno de la Biosfera, aparece definitivamente una deriva de fondo, puesta de relieve por el Fenómeno humano..., que nos lleva, con una velocidad progresivamente acelerada hasta el punto de hacerse explosiva, hacia estados de complejidad y de consciencia estrechamente asociados" (118).

En estos y en otros muchos textos de Teilhard de Chardin encontramos la expresión de la Ley de Complejidad-Consciencia, que expresa el movimiento de lo Real. Más arriba hemos subrayado la apreciación de que esta ley aparece en el pensamiento de Teilhard en relación con sus reflexiones sobre el hombre. No en balde, una de las primeras formulaciones, por muy rudimentaria que sea (aún Teilhard de Chardin no ha visto más que la coincidencia, no la conexión de ambos efectos), aparece en un trabajo titulado "L'Hominisation".* El Hombre es la primera especie en la marcha de la Evolución que ha

*(119).

accedido a la consciencia refleja. No sólo sabe, como saben los animales, sino, y esto es lo que le separa de ellos, sabe que sabe. Su consciencia es refleja, es una consciencia al cuadrado. Este es el primer hecho del que Teilhard de Chardin toma buena nota. Ya hemos señalado que la fenomenología de Teilhard de Chardin parte de los hechos y que, por medio de hipótesis y generalizaciones o síntesis, llega a conclusiones fecundas. En la coherencia de las hipótesis y de su fecundidad está la prueba de que son ciertas. Sigámosle en las gestiones que le llevan a la enunciación de la Ley de Complejidad-Consciencia.

En primer lugar el hecho. El hombre piensa y es libre. El la primera vez en la historia de la Evolución que aparece un fenómeno semejante. La hipótesis se formula a continuación. Si tomamos en cuenta que el hombre es el más complejo de los seres existentes (la magnitud de los átomos de que está compuesto es semejante a la del tamaño de las galaxias), ¿no podremos pensar que es precisamente esa complejidad lo que le hace consciente y libre? Esta es la formulación de la primera hipótesis. Pero, si al hombre, dada su complicación le corresponde una consciencia refleja, ¿no es justo pensar que todos los animales tienen un cierto spiquismo, no reflejo, dada su complejidad? La síntesis aparece a continuación. Si la consciencia es un fenómeno que está en relación con la complejidad¿debe existir, en cierto modo, una determinada especie o grado de interioridad, de espontaneidad; una consciencia en definitiva?

Las propiedades cualitativas que adquiere lo infinitamente Pequeño o lo infinitamente Grande no se ven más que en un determinado nivel de magnitud. Pero, ¿quiere ello decir que no existen, aunque no sean perceptibles, en otros estadios menos extremos del desarrollo cuantitativo? ¿No variará también, por ejemplo, la masa de un hombre que cruza la calle, aunque esa variación sea tan pequeña que no se muestre a nuestros sentidos ni aún con la ayuda de los aparatos más potentes? La existencia de esas propiedades en los extremos nos indica que existen también, aunque no sean perceptibles, en las magnitudes medias. ¿Acaso lo subliminar deja de tener entidad porque yo no lo perciba conscientemente, porque escape a la apreciación consciente de mis sentidos?

Los efectos de consciencia que el infinito (entiendase infinito en el sentido en que lo hemos expuesto más arriba, en la nota 105) de complejidad hace aparecer en sus magnitudes extremas no pueden estar ausentes en el resto de las magnitudes. Una cosa será que no aparezcan como perceptibles y otra muy distinta que no existan. Esta es una diferencia que importa a todo precio alcanzar. Si la consciencia existe en el hombre, debe existir en todos los niveles de lo real. Teilhard generaliza así la existencia de la consciencia. Allí donde haya una mínima complejidad, allí debe haber una consciencia. La historia del mundo, de la Evolución es una marcha ascendente en la complejidad y, por tanto, en la conciencia. He aquí su orientación.

Así, conviene precisarlo, para Teilhard, en el proceso

de Cosmogénesis no hay aparición de nada propiamente nuevo. Los efectos que aparecen en una determinada magnitud de complejidad (la consciencia, la libertad) se encontraban ya, en diferente grado, en todo el proceso cósmico evolutivo. Entre los diferentes grados de consciencia hay una diferen-cia específica pero ello no quiere decir que, en cierto modo, las propiedades del hombre no se encuentran en los otros niveles (centreidad fragmentaria, centreidad filética) (120) que le han precedido en su aparición cosmogenética. "En cualquier grado de tamaño y de complejidad, los corpúsculos o granos cósmicos no son tan sólo, como lo ha visto la física, centros de irradiación energética universal; pero todos, además, un poco al estilo del hombre, poseen y representan... una cierta "interioridad" en la que se refleja, más o menos esbozada, una representación particular del Mundo: centros psíquicos en relación consigo mismos y, al mismo tiempo, centros psíquicos infinitesimales del Universo. La consciencia es, en otros términos, una propiedad molecular universal; y el estado molecular del Mundo expresa el estadio plural de alguna posibilidad de consciencia universal". (121) Así se abre la posibilidad de estudiar, en la Fenomenología, el interior de las cosas, como lo veremos al tratar de la evolución de la Materia.

Esta teoría será verdadera, según los postulados de la Fenomenología, si es coherente y fecunda. Coherencia la tiene. (122) Nos permite explicarnos armónicamente todo el devenir del Mundo, lo que no es poca ventaja. Pero, además, esa explicación es una racionalización adecuada. El mundo, el fenómeno de la Evolución aparece explicable, sumamente explicable, dentro de las exigencias de la misma ciencia.

esfuerzo por generalizar este fenómeno del crecimiento concomitante de la complejidad y de la consciencia nos lleva a una perspectiva coherente de la evolución cósmica.

En el plano filosófico, finalmente, queda por precisar el carácter analógico de la noción de complejidad y, sobre todo, de la de psiquismo y consciencia. Teilhard de Chardin nos lleva a concebir el Exterior y el Interior de las cosas como dos categorías trascendentales del ser creado. Pero es evidente que estas nociones se realizan de una manera analógica en el reino mineral, vegetal, animal y humano".(123)

Acerca del primer plano, estrictamente científico, hablaremos al analizar la evolución de la materia. En el terreno fenomenológico, hemos visto ya la coherencia de la explicación teilhardiana. Veamos ahora cómo, sin extralimitarse, Teilhard ha encontrado en él un complemento u otra faz de su Ley de complejidad-consciencia, que puede ser un punto de partida para la reflexión al tercer nivel, la indagación filosófica.

La Ley de complejidad-consciencia se da en todos los niveles del ser experimentable. Pero ni la complejidad ni la consciencia son iguales en todos ellos. La Fenomenología de Teilhard trata de captar el movimiento de lo Real. Es una Fenomenología dialéctica. Esto quiere decir que esa noción de complejidad-consciencia debe complementarse con otra igualmente importante. Teilhard no es un materialista, que vea a la consciencia salir, pura y simplemente, de una determinada

3.- LA DIALECTICA DE LA NATURALEZA

La historia cósmica, el desarrollo de todo lo real sensible tal y como aparece ante nosotros puede expresarse por medio de una ley única: La Ley de Complejidad-Consciencia. En todos los niveles del ser hay una determinada pluralidad centrada de elementos que posee una cierta interioridad o consciencia. Esta es la ley a la que puede reducirse, en definitiva, toda la fenomenología teilhardiana. Una ley, pues, que intenta dar razón del movimiento de todo lo real sensible, sin extrapolarse al campo de la Metafísica. "Nada más que el fenómeno pero también todo el fenómeno", es una frase de Teilhard que hemos citado ya.

Así formulada, la Ley de Complejidad-Consciencia hará pensar en un cierto monismo. La consciencia y la complejidad no serían distintas en los diferentes planos de ser. La consciencia de las piedras y la reflexión humana se transformarían en datos del mismo significado y esencia. La dificultad pudiese salvarse tan sólo si se hace una observación, al parecer ba-

nal, pero de gran alcance. Teilhard intenta dar cuenta de lo real. Pero sabemos que lo real se presenta unido a una serie infinita de antecedentes, desde el punto de vista de nuestra experiencia sensible, y que es punto de partida de innumerables consecuentes posteriores. La misma Física es testigo de que este es el único modo en que las cosas se nos presentan y, por tanto, el único medio para conocerlas insertas en su medio. "Es un hecho que no podemos representarnos una partícula de forma distinta a la de una variable de campo que actúa desde el pasado más remoto hasta el más lejano futuro. Es imposible... emplear un formalismo que no incluya al tiempo simultáneamente con el espacio". (125) En el Universo, tal y cómo lo observa la fenomenología de Teilhard, todo está unido y nada es absolutamente separable de las relaciones que le han creado. Todo tiene una oportunidad, un "Kairós" de aparición que hace que el tiempo sea la médula misma de su ser. Para decirlo con mayor rapidéz, los datos que nos presenta la Evolución son datos ontológicamente históricos. La Fenomenología teilhardiana trata de comprender lo real desde este punto de vista.

Pero la Historia no actúa de igual modo que nuestras gestiones mentales. Nuestro pensamiento puede acceder, desde los datos de la experiencia hasta las categorías y bajar de ellas, ahora elaborado conceptualmente y abierto a nuestra comprensión por la mediación de los universales noéticos. Sólo puede haber lógica formal para las actividades del pensamiento en cuanto separado de las cosas. Así lo reconoce el propio Sto. Tomás al definir la lógica cómo "ars directi-

mina en una afirmación que asegura y retoma lo que sobrepasa". (128).

Desde el punto de vista fenomenológico, para Teilhard, no hay duda de que la cantidad, llevada a un cierto límite, termina por convertirse en cualidad en un punto determinado. Ese punto es lo que hemos llamado "umbral". Aquí Teilhard está encontrando una noción clásica del pensamiento de Hegel, así como del de Marx y Engels. "Llegadas a un cierto grado de convergencia, ñas capas de un cono se fusionan en un punto enextenso. Llegados a una determinada temperatura o presión los cuerpos cambian de estado : se lícuán o se evaporan. Por todas partes nos encontramos con puntos "críticos" o "singulares" en los movimientos de la Materia. ¿Por qué no habrían de presentarse en los movimientos de la Vida?" (129) Sin embargo, esta no es razón para hacer de Teilhard un hegeliano ni un marxista. Inmediatamente vamos a ver cómo la dialéctica teilhardiana de la naturaleza no se identifica con la hegeliano-marxista.

Estas (el progreso de complejidad y de consciencia y el umbral) son las líneas maestras de la dialéctica de Teilhard. Llevados a un extremo de compresión determinada, los elementos cuantitativos de la materia acaban por dejar aparecer un elemento cualitativo nuevo. La cantidad se trasforma en cualidad, primer postulado de la dialéctica. Pero, además, según hemos visto en otros lugares del pensamiento de Teilhard, lo que aparece en unos determinados comportamientos no puede dejar de darse, en cierto modo, en los comportamientos anteriores. Las propiedades de la materia inorgánica

han de estar, en algún modo representadas en la biosfera y en la noosfera. Ello debido a la propiedad a que antes hemos aludido de la interrelación de los elementos en el todo evolutivo. Si la cantidad se trasforma en cualidad en el cono, en el estado del agua al llegar a los cien grados de temperatura, algo parecido ha de suceder en la Vida y en el Hombre. La materia inorgánica y no viviente, llegada a un grado de su desarrollo ha tenido que dar lugar a la Vida y el crecimiento en esta segunda de la complejidad y de la consciencia ha hecho aparecer (no nos referimos ahora a una reflexión metafísica, sino que nos detenemos en una constatación empíriológica) la Reflexión humana. Desde un punto de vista fenomenológico, que sobrepasa los resultados de las ciencias particulares, pero que no de pregunta por las primeras causas y principios, como lo haría la Metafísica, esto es una verdad clara y distinta. Efectivamente, lo más aparece después de lo menos. Es un dato de experiencia. Las determinaciones ontológicas entre ese efecto, al parecer, desproporcionado a su causa, no son problemas que la Fenomenología tenga que plantearse. Para ella esa constatación es algo evidente.

Lo más aparece después de lo menos. He aquí una verdad de experiencia. ¿Quiere ello decir que lo más pueda reducirse en todo momento a lo menos? ¿Significa que lo que a nosotros parece más no sea sino una transformación banal, de perfil, en la presentación de lo menos? ¿La Vida es un subproducto accidental de la Materia inerte? ¿Es el Hombre, con su reflexión un epifenómeno de una Vida accidental y estúpida? Esta es una pregunta que toda filosofía moderna se ha hecho

y en cuya formulación, precisamente, la evolución de las ciencias ha sido un factor no pequeño. Para Teilhard, lo más no se reduce a lo menos. El materialismo mecanicista que hace del pensamiento una secreción más de la materia organizada en cuerpo humano, es una hipótesis cada vez más rebatida por los hallazgos de la ciencia misma. La dialéctica teilhardiana, mientras afirma que lo más aparece después de lo menos, mantiene una noción que impide que la cualidad nueva sea absolutamente reductible a la cantidad antigua: la especificidad del umbral. "De círculo en círculo, el mundo se metamorfiza. Sufre un enriquecimiento y un rehacerse internos. Y, por tanto, se presenta cada vez bajo un estado nuevo, en el cual el conjunto de las propiedades anteriores, en parte, persiste y, en parte, se renueva. Esto es lo que olvidan muchos que hablan a favor (o en contra) de la evolución sin haber comprendido, al parecer, la noción de transformación".(130) La noción de transformación, que conserva y renueva las propiedades de los estados anteriores, es la otra clave de la dialéctica teilhardiana. "El universo del Padre Teilhard comporta una serie de Umbrales que, a medida que son traspasados, nos dirigen hacia una mayor especificidad".(131)

La evolución nos revela que, a lo largo de su historia, ha habido rupturas, discontinuidades entre las realidades fundamentales del mundo, tal y como aparece a nuestros sentidos. Entre la Vida y la Materia hay una cierta irreducibilidad, al igual que entre la Reflexión y la Vida. Pero, también, hay una identidad determinada.(132) Las propiedades fundamentales de la Materia se retoman en el estadio de

la Vida, al igual que las de la Biosfera aparecen en la Nosfera. Pero, en los estadios superiores, esas propiedades se revisten de cualidades nuevas con las que las antiguas propiedades se renuevan y como trasfiguran por la concurrencia de otras nuevas, dando una especificidad propia al nuevo estadio evolutivo, al nuevo grado de ser que ha aparecido. Así, Teilhard acaba por llegar a una conclusión. El Espíritu ha ido apareciendo sobre la Materia, en una perfección progresiva. Ante este hecho, los materialistas se alborotarán como si, en él, encontrasen una confirmación de sus teorías. Si el Espíritu sale de la Materia, es que todo es Materia. Teilhard adopta una postura distinta. El Espíritu y la Materia no son dos cosas opuestas. Son dos caras de una misma realidad. El progreso de la consciencia, del Espíritu, en vez de llevarnos a la idea simplista de que todo se reduce a Materia debe darnos una perspectiva contraria. Si esa marcha hacia una mayor espiritualización tiene una orientación progresiva, ¿no será que todo "tient par en-haut", encuentra su consistencia en lo superior, se equilibra por arriba? (De todos estos problemas hablaremos al referirnos a la Evolución de la Materia. Baste ahora esta referencia para iluminar el carácter de la dialéctica teilhardiana)

La dialéctica, al hacernos ver que lo nuevo no se reduce a lo anterior, sino que aporta propiedades específicas e irreductibles, puede ser una manera nueva de considerar la Evolución y, por tanto, toda la Historia Natural del Universo. La marcha hacia una mayor complejidad y una consciencia creciente no tiene que reducirse inexorablemente a una visión

materialista. Desde un punto de vista fenomenológico, Teilhard nos hace ver que Evolución y realismo crítico, un sano realismo que da al Espíritu lo que es del Espíritu y a la Materia lo que le corresponde, noson ni han de seguir siendo dos opuestos en constante lucha, como los inquietos contrarios de Heráclito, sino dos vectores ascendentes de una realidad bifronte: la Materia-Espíritu.(133)

La adquisición de la dialéctica teilhardiana consiste en hacernos ver los movimientos de lo real concurriendo hacia lo alto. ¿Cuál es el ritmo de esos movimientos? Para Hegel y Marx, recordémoslo, los movimientos de lo real se dan en un ritmo ternario de tesis o afirmación, antítesis o negación y síntesis o negación de la negación. La mediación del segundo tiempo sirve para que la síntesis surja como algo nuevo, que lleve invisceradas y trasformadas las afirmaciones de la tesis. Teilhard habló poco de dialéctica, a pesar de haber construido una, sin la insensata impavidez de Mr. Jourdain, que hablaba en prosa sin saberlo. Teilhard habla en dialéctica y es consciente de ello, pero no ha hecho nada por darnos una visión elaborada de la misma. Tal vez pensaba que, como ella había de darnos una imagen exacta de los movimientos reales, no había por qué recurrir a su conceptualización. Bastaría con bajar a lo real para encontrarla.

Sea como fuere, la dialéctica teilhardiana tiene también un ritmo propio, basado en los movimientos del Todo evolutivo. "Indudablemente, la dialéctica teilhardiana de la naturaleza difiere de la dialéctica marxista en que la negatividad juega en ella un papel mucho menor, pero es igualmente una dialéc-

tica de la naturaleza cuyo ritmo es divergencia-convergencia-emergencia. En cada nivel de complejificación de la materia se constata una divergencia, es decir, la aparición -por surgimiento- de una nueva multiplicidad; luego, esta multiplicidad converge sobre sí misma, tiende a unificarse, y esta convergencia desemboca en una interiorización de la materia, en un nuevo progreso de la consciencia, en la emergencia de propiedades nuevas y más espirituales".(134) La dialéctica de Teilhard es "dialéctica de la naturaleza, en la que se percibe un ritmo que, hasta nuevo aviso, es inmanente a la evolución; ritmo que no está hecho de tesis, antítesis, síntesis, pero que también es ternario, de divergencia, convergencia y emergencia. Divergencia: en cada estadio se constata una multiplicidad no reducida (desde la multiplicidad de los átomos hasta la multiplicidad de los hombres) y tendente incluso a una mayor diversificación. Convergencia: en cada estadio igualmente se observa que esta multiplicidad tiende a reducirse (los átomos edifican moléculas, los hombres construyen sociedades). Emergencia: en cada estadio, finalmente, la síntesis hace aparecer algo nuevo (las moléculas tienen propiedades inesperadas, lo social posee caracteres específicos)".(135)

En definitiva, tanto en Hegel y Marx como en Teilhard de Chardin nos encontramos con la constatación de que lo real se mueve y que podemos describir ese movimiento como una oposición constructiva que hace surgir cosas nuevas. Sin embargo, los sistemas de Hegel-Marx y de Teilhard se diferencian en cuanto al papel desempeñado por la negatividad dentro de cada uno de ellos. Hay que señalar, sin lugar a du-

das, que en la concepción teilhardiana la negación no tiene el papel creador que se le atribuye en la filosofía hegeliana.

Según E. Bloch, "La dialéctica en su conjunto presenta en Hegel (como ya antes en Kant y sobre todo, en Fichte) estas tres fases: 1º la unidad inmediata del concepto; 2º el enfrentamiento del concepto con-sigo mismo; 3º el restablecimiento de la unidad del concepto consigo mismo al ser superada la contradicción. O, lo que es lo mismo: 1º la fase del entendimiento abstracto o de la tesis simplemente establecida; 2º la fase de la reflexión negativamente racional, de la antítesis, a la que Hegel da también el nombre, completamente crítico, de fase de la negación, del conflicto, de la colisión, de la diferencia; 3º la fase de la mediación positivamente racional, es decir, negación de la negación o síntesis". (136) Estas tres fases no son ni suponen la actuación de la mente personal de cada individuo. Muy al contrario, tal y cómo lo explicará Hegel al principio de su Lógica, son fases de movimiento de lo real. Al ser lo real la explicitación de la Idea y el autoconocimiento de ésta. por sí misma, es decir, todos y cada uno de los múltiples momentos del camino seguido por la Idea para llegar a su total autoposeción, "hay que concebir la Lógica como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad, tal como ella es, sin velo, en sí y para sí misma. Puede, por tanto, decirse que este contenido es la manifestación de Dios, tal como El es en su eterna esencia, antes de la creación de la naturaleza y de un Espíritu finito". (137) Así pues, lo real se identifica con lo lógico.

Todo lo racional es real y todo lo real es racional.

La negación tiene una parte importantísima, un papel crea
dor dentro de la dialéctica hegeliana. Es ella la que al
enfrentarse con las tesis abstractas, las hace concretarse
y definirse en una nueva realidad en la que, mediante la
Aufhebung o la absorción (diríamos con traducción orteguia-
na) aquella proposición o realidad inicial tomaría todo su
sentido, en indisoluble unión con su negación. Así la an-
títesis es negación. Pero también la mediación final y la
conversión sintética son negaciones. Negación de la nega-
ción es uno de los nombres con que Hegel denomina la etapa
sintética del desarrollo de lo real. Podrá decirse que to-
da su filosofía es una filosofía de la negación, pues esa
negación de segundo grado que es la síntesis, será a su vez
negada por otra antítesis y superada en una nueva síntesis.

Como puede comprobarse, en la filosofía hegeliana, en mo-
mento negativo tiene propiedades creadoras. Es la negación
la que hace que la Idea salga de su abstracción y se vaya
buscando a sí misma a lo largo de toda la historia. La ne-
gación pone en marcha esa historia cuando, como al princi-
pio de la Lógica, hace caer al Ser abstracto en la cuenta de
su Nada. "El ser es el ser", nos dirá Hegel. He aquí una
primera realidad abstracta y, de suyo, tautológica e inde-
terminada. "El concepto o categoría de puro ser (reines
Sein) es totalmente indeterminado. Y el concepto de ser to-
talmente indeterminado se convierte en el concepto de no-
ser. Es decir, si tratamos de pensar al ser totalmente inde

terminado, nos encontramos conque estamos pensando la nada. El entendimiento pasa del ser a no-ser y vuelve del no-ser al ser: no puede quedarse con ninguno de ellos y cada uno de saparece, aparentemente, en su opuesto. "Su verdad es, pues, ese movimiento de desaparecimiento inmediato de uno dentro del otro". Y este movimiento del ser al no-ser y del no-ser al ser es el devenir. El devenir es, pues, la síntesis del ser y del no-ser; es su unidad y su verdad. El ser debe ser concebido como devenir". (138) Es la negatividad la que hace surgir propiedades nuevas y concretas al ser. Es, por tanto, la negación, como ya lo vieron Feuerbach y Marx, algo positivo. La negación que concreta a la afirmación tiene un carácter de positividad que se hace mucho más explícito en el momento de la síntesis o negación de la negación que abssorbe a los dos momentos preliminares y los da su unidad. "Para Gegel, la contradicción es una fuerza positiva que revela la tesis y la antítesis como momentos abstractos de una mas alta unidad o síntesis". (139) Para decirlo con Bloch, "todas las cosas finitas se devoran y su misión no es otra que la de ser devoradas". (140) Pero ese entredevoramiento no es una pura agitación externa, como el movimiento local de Aristóteles, sino que se convierte en una marcha ascendente hasta que la Idea se autoposea convenientemente a sí misma.

No vamos a detenernos en el estudio de la trasformación que semejante concepto sufre en Marx. (141) Lo cierto es que, aún poniendo sobre sus pies a la dialectica hegeliana, al convertirla de movimiento de la Idea en movimiento de la Materia, Marx usa de ella. En la dialéctica marxista, además, la negación tiene un valor igualmente grande, por lo menos que en

Hegel. Esta es precisamente la noción que nos importaba al canzar. Por más que Marx trasponga el contenido de la dialéctica, la negación conserva en él el mismo papel creador de que se encontraba armada en Hegel.

La perspectiva teilhardiana es muy otra. Teilhard, al hacer Fenomenología, no es un filósofo del ser en cuanto tal. Repitamos que construye su Fenomenología desde un punto de vista que sobrepasa los límites de las ciencias experimentales, pero que no entra en el terreno de la Metafísica. Por tanto, Teilhard no llegará a las especulaciones de Hegel y Marx-Engels. Sin embargo, también en su dialéctica hay una cierta aparición de la negatividad. Aparición de un momento negativo en el que la multiplicidad se asemeja, en cierto modo, a la negación o antítesis hegeliana; el ser que se le presenta es el puro ser de la apariencia. Y se le revela como un ser múltiple. La multiplicidad juega un papel hasta cierto punto negativo en la dialéctica de Teilhard. Ya el título de uno de sus primeros ensayos es "La lucha contra la Multitud" (142) y, muy deficientemente, puesto que aún no ha soltado amarras con la Metafísica recibida en sus años de formación, en 1917, dice que el estado originario del Cosmos, tal y como lo ve la Evolución era "lo multiple imponderable". (143) Y eso múltiple imponderable lo identifica con una extraña noción, desde el punto de vista metafísico, de "Nada positiva". (144) La Nada, en la Fenomenología de Teilhard, se asemeja a lo múltiple. Esto puede ser exacto, desde su punto de vista fenomenológico que no puede pensar la Nada en la forma en que lo hace la Metafísica. Pero lo múltiple, la divergencia como negatividad es lo que aparece al pie de todo proceso dialéctico.

Y eso múltiple actúa como invitación a la convergencia para hacer aparecer algo específicamente nuevo. Sin embargo, no puede sostenerse que la negación sea el motor de la dialéctica de Teilhard ni que desempeñe ésta el papel positivo y creador que tenía en el sistema de Hegel y en el marxismo. Vamos a tratar de precisar este tema de la Fenomenología teilhardiana desde dos puntos de vista.

A.- Ontológico: en la Fenomenología teilhardiana hay efectivamente una dialéctica que refleja el movimiento de lo real como un lento y pesado y difícil caminar desde la multiplicidad hasta la unidad. Este tipo de dialéctica no ha sido ampliamente desarrollado por Teilhard más que en los años de la Primera Guerra Mundial, como ya hemos visto más arriba, y se mantiene implícita pues aunque haya algunos brotes posteriores en determinados escritos. (145) Tal vez pueda explicarse esa ausencia por el cuidado que ponía Teilhard en no pisar los terrenos propios del metafísico. Además, cuando aparece esa dialéctica ontológica, la negatividad (multiplicidad) pierde su papel positivo ante la fuerza irresistible de la unidad concretada en el Punto Omega. "Por el hecho mismo de que Dios se unifica sobre sí para existir el Ser primero hace ipso facto brotar otra especie de oposición... en los antípodas de sí mismo. La Unidad autosubsistente, en el polo del ser; y, en el otro polo, periféricamente, lo Múltiple: lo Múltiple puro (entendamoslo bien) o "Nada creable" que no es nada y que, sin embargo, por su virtualidad pasiva de acoplamiento (es decir, de unión) es una posibilidad, una imploración de ser". (146) Así pues, en la dialéctica ontológica, la negatividad (lo Múltiple puro o Nada creable) es débil como la niebla mañanera an

te los rayos del Ser-Sol, del Ser autosubsistente, de Dios.

B.- FENOMENOLOGICO: A nivel fenomenológico o físico (en el sentido griego de la palabra) cuando lo sensible se presenta a nuestra experiencia como un fenómeno sin principio ni fin verificables, hay ciertamente una dialéctica, diferente también de la de Hegel y de la marxista, por la menor importancia que tiene en ella la negatividad. El momento de la divergencia (siguiendo la terminología de Cuénot) no corresponde al de la antítesis hegeliana. Esta última hace aparecer caracteres nuevos, es creadora cuando se convierte en negación de la negación o síntesis. La divergencia teilahrdiana no crea al convertirse en emergencia mediante una convergencia preliminar. En la emergencia aparecen caracteres, en parte nuevos pero en parte semejantes a los que existien en la previa dispersión o divergencia. Es más, esos caracteres nuevos no son mas que los antiguos, ya esistentes, llevados a otro grado de especificidad. Sabemos que, para Teilhard, todo lo que aparece en un momento de la cosmogénesis, se encuentra igualmente en otros estadios diferentes a lo largo de todo el proceso. Por ejemplo, la aparición de la consciencia refleja en el hombre es lo que nos hace ver que esa consciencia debe de encontrarse en algún modo, a lo largo de todo el proceso evolutivo.

Por consiguiente, la nueva emergencia no es creadora en el sentido hegeliano, sino que, tan sólo, explicita en otro grado entitativo cualidades que, en cierto modo, se hallaban latentes en las esferas anteriores. Con lo que la negatividad-multiplicidad de Teilhard es muy diferente de la negatividad-creación del pensamiento hegeliano-marxista. Ello es lo que

permite a Teilhard afirmar que "la Evolución no se corresponde exactamente, como pensaba Spencer, con un paso de lo homgéneo a lo heterogeneo, sino con el paso de lo heterogeneo dis

persado (desunido) a lo heterogéneo organizado (unificado),
es decir, más claramente aún, con el paso de una menor a una
mayor centro-complejidad". (147)

Así pues, si bien en Teilhard hay una verdadera dialéctica de la naturaleza, esta no coincide con la dialéctica de Hegel y de Marx-Engels, especialmente por el papel que la negatividad desempeña en cada una de ellas.

4.- CONCLUSIÓN

-La Evolución puede ser captada por nosotros mediante un estudio fenomenológico. Ese estudio nos descubrirá que la marcha de la Evolución no es caprichosa ni accidental, sino que sigue una deriva orientada : la Ley de Complejidad-Consciencia. El norte y guía de esa marcha es el crecimiento de la complejidad, que, indisolublemente, supone crecimiento de consciencia.

-Esa marcha ascendente hacia grados cada vez más perfectos de complejidad y de consciencia se realiza mediante la oposición de la multiplicidad y la unificación que hacen emerger estados nuevos con propiedades irreductibles a las de los anteriores estados. Esa emergencia la posibilita el franqueamiento de nuevos umbrales en los que se asumen todos los caracteres de los estados anteriores y aparecen otros nuevos que son la originalidad del ser fenomenal llegado a un último grado de especificidad.

-El juego de la dialéctica está presente todo a lo largo de la historia de la Evolución, pero se nos presenta con es

plendor renovado en el paso de dos umbrales-clave, que dividen a nuestro planeta en tres esferas concéntricas y superpuestas. Esos dos momentos son el de la aparición de la Vida sobre la Materia inanimada y el de la Reflexión sobre la Vida no refleja. Con esos dos pasos, nuestro planeta queda dividido en tres zonas. La primera es la de la Barisfera, Litosfera, etc. constituida por materia inanimada. La segunda es la esfera de la Vida no llegada aún al estadio de consciencia refleja y se llama Biosfera (la expresión es del sabio austriaco Suess). La tercera la constituye la Vida hecha reflexión, el Hombre, y se denomina, por Teilhard de Chardin, Noosfera (en griego, "Nous" significa mente, razón, consciencia, etc.). Esta es la historia de la Evolución que veremos más despacio en parágrafos sucesivos. (148)

-Para nuestra perspectiva jurídica, la Fenomenología de Teilhard, es sumamente interesante. En el capítulo anterior hablabamos del paso de una visión en Cosmos a una visión en Cosmogénesis. Este cambio en el estudio de la realidad no es sino la forma nueva de percibir algo que ya era así antes de que nosotros cambiásemos nuestra aproximación a ello. Pero esto acarrea el cambio radical de nuestras representaciones de la Naturaleza, que, de ser un todo ordenado y siempre igual a sí mismo, se nos revela con el hechizo de una dinamicidad permanentemente cambiante. Si la noción de Cosmogénesis ha comportado una transformación total en nuestras representaciones de la Naturaleza, ello no puede dejar indiferente al derecho natural que quiere apoyarse sobre aquella. Si la percepción del tiempo orgánico, de la Evolución, en suma, nos aporta la necesidad de plantearnos nuevos problemas en una serie de ciencias (Física, Biología, Metafísica, etc)

para el derecho natural es te cambio es esencial. Mas tarde trataremos de ver su significado y su profundidad.

-A pesar de todo, en una primera apertura jurídica, podemos señalar el gran papel que tiene que jugar la dialéctica en el entendimiento y concreción de los máximos imperativos éticos. Si estos pueden, en su generalidad, permanecer iguales a sí mismos (con lo que salvamos su objetividad) no hay duda de que la forma que han de revestir en un determinado momento de hallará altamente influida por las circunstancias de todo tipo (ecológicas, económicas, sociales, culturales, políticas, etc) que delimitan el ámbito en que aquellos imperativos han de aplicarse. Nos encontramos no ante un derecho natural de contenido variable, sino ante lo que podríamos denominar un derecho natural radical. (149) Mas tarde concretaremos lo que entendemos con esta expresión.

Capítulo Cuarto

DINAMICA FENOMENOLOGICA

1.- EL PROBLEMA

Ya tenemos en nuestras manos los principales caracteres de la Fenomenología teilhardiana. Por ser un estudio de la Evolución (desde el átomo hasta el hombre) es un estudio de la totalidad. Por basarse en la realidad es una Fenomenología dialéctica, atenta a los movimientos de esa realidad. Pero aún nos falta extenderla al conjunto de la Cosmogénesis. La Evolución no es sino la historia natural del Mundo, desde la primera energía hasta el estado presente de la Humanidad (150). Aún más, nos pone al alcance de la mano instrumentos para prever y orientar su futuro. Pasado, presente y futuro se unen en una dialéctica fenomenológica que es la única manera posible de dar razón de lo fenomenal, de todo lo fenomenal. La aproximación de lo real que Teilhard construye intentará darnos una idea de la Evolución de su totalidad. Será por tanto, una fenomenología de la Historia. Este capítulo se ocupará de mostrar las distintas etapas en que se articula esa historia. Vamos a estudiar a la Fenomenología como dinamicidad y como historia (151).

"El método fenomenológico del P. Teilhard está hecho para pensar en una génesis" (152). No es una génesis artificialmente elaborada, que tienda a unir lo no unible y tome los deseos del autor por la auténtica realidad, sino un método basado científicamente en la realidad y sólo deseoso de dar cuenta de ella. Toda esa génesis, como hemos dicho, está presidida por una ley de recurrencia, única para toda la História de nuestro Mundo, la ley de complejidad-consciencia, (153) que es como la espina dorsal y médula de esa Historia. La Evolución no es un azar, ni un capricho, ni un accidente (154). Es un proceso orientado hacia adelante. Su orientación, ese factor de la Evolución, está dirigido a un crecimiento de la complejidad, concomitante con y necesario para el crecimiento de la consciencia. Pero esa ley, que actúa a todos los niveles del ser no produce en todos ellos los mismos efectos. La dialéctica inmanente al proceso evolutivo hace que, a través de distintos umbrales, aparezcan propiedades nuevas que en parte prolongan lo existente a otros niveles, pero que, irrevocablemente, hacen aparecer un tipo de realidad irreductible a lo anterior, totalmente específico.

1.- Teilhard, a lo largo de su obra, nos ha descubierto el esqueleto fundamental de todo el devenir, de toda la Historia cósmica y humana. Hay en él una visión muy clara de los dos extremos fundamentales del problema. De un lado, la unidad radical de esa Historia; la continuidad a lo largo de un proceso único. De otro, las diferencias específicas que los diversos umbrales han hecho aparecer dentro de la continuidad. La Historia cósmica es una dialéctica con-

tinuidad-discontinuidad (155). Haciendo un simil aproximado, solamente aproximado, podríamos decir que el conjunto del devenir cósmico es semejante a una sinfonía interpretada por una orquesta. Las frases musicales son idénticas a lo largo del proceso orquestal. Sin embargo, los violines les dan una tonalidad nueva de la que carecían al ser interpretados por la madera. Hay una continuidad en la melodía, pero también una discontinuidad. Sobre un mismo tema central aparecen nuevos matices, variaciones distintas, etc. Todo ello inmerso en un progreso que se dirige, a marchas forzadas, hacía su conclusión. Algo semejante sucede con la Cosmogénesis. Hay una Historia velada de una dialectica de continuidad-discontinuidad que la dirige hacia un término o fin.

A) LAS FASES DEL PROCESO

A lo largo de ese proceso, viejo de millones de años, que nos conduce desde los átomos hasta la fase presente de socialización compresiva de lo humano hay tres etapas básicas que podemos encontrar separadas por el franqueamiento de dos umbrales: la Vitalización y la aparición de la Reflexión sobre la Tierra.* En esos dos momentos vemos al desnudo el funcionamiento de la dialéctica teilhardiana de la Naturalidad. Una dialéctica que si, quizás, está actuando constantemente, sin embargo, se nos muestra de modo superlativo en estos dos puntos claves de la Historia natural. Así queda esta Historia dividida en las tres fases o etapas que, a continuación, vamos a ver:

a) Cosmogénesis.- el término de Cosmogénesis es ambivalente en el pensamiento teilhardiano. Unas veces designa el proceso de acoplamiento creciente desde los átomos

* (156)

hasta la aparición de la vida. En otros momentos, Teilhard lo cita para designar todo el proceso evolutivo, incluyendo pues a la Vida y a la Reflexión (157). Para el objeto de estas reflexiones nuestras lo vamos a emplear en aquel primer sentido. En estas líneas designaremos con ese nombre a la etapa que se extiende entre los átomos y la aparición de la Vida. Decimos los átomos y no el primer átomo porque estamos hablando en una perspectiva fenoménica y ya sabemos que, dentro de ella, todo lo sensible encuentra sus raíces en el movimiento histórico que le precede, con lo que las nociones de principio y de final no caben en nuestra percepción sensible (158). Para ésta cada cosa se encuentra ligada a una cadena infinita de antecedentes y es punto de partida de otra infinidad de consecuentes.

Pero ya en este estadio se muestra la ascensión desde lo probable a lo improbable. "Desde siempre la materia tiene una historia, sufre una génesis; está en perpetua ascensión hacia estadios superiores" (159). Si hicieramos caso exclusivamente de la Física esta ascensión de la materia hacia estadios superiores de organización no sería sino una mera apariencia, un accidente banal. Para la Física moderna, la realidad máxima es la de la Entropía, según cuya inexorable ley parece que el mundo material ineluctable dirección hacia estadios cada vez más homogéneos y más previsible estadísticamente (160). Sin embargo, Teilhard en su postura. ¿Cómo puede conciliarse una reflexión con la otra? Teilhard afirma que junto a la corriente de degeneración entropica hay otra paralela hacia estadios de mayor complejidad y consciencia. Existe una energía radial, interior, ca

paz de orientar el conjunto cósmico hacia estadios superiores, progresivamente menos probables (161). Así hay una vía hacia afuera, una "way-out" con respecto al fatalismo cósmico que alimentaba la Entropía. Y ello tendrá un gran valor a la hora de insistir en el papel creador de la "praxis" humana.

b) Biogénesis .- Una vez que la materia no viviente va formando agrupaciones superiores nos encontramos ante una fase decisiva de la dialéctica de la Naturaleza. Llegamos a un umbral nuevo en el que se retoman todas las propiedades del estadio anterior y aparecen otras nuevas, irreductibles a aquellas. La vida es radicalmente desemejante del mundo no animado aunque se halle en estrecha correlación con el mismo. (162).

Pero esa vida tiene también una historia. No es una propiedad que usufructúan pacífica y estéticamente los vegetales y los animales. Desde las pequeñas amebas hasta los primates existe también una larga historia de crecimiento y ascensión hacia estadios superiores de complejidad y de consciencia. Así pues, la Vida no es un "bios" en el sentido estático de la palabra sino una biogénesis, la Vida es la historia de la Vida.

"He aquí una de las propiedades fundamentales de la visión teilhardiana del Universo, de su Weltanschauung: la biogénesis es una continuación de la cosmogénesis, obedece a una deriva fundamental de nuestro Universo, a saber, la ascensión hacia lo improbable, hacia sistemas cerrados, pro-

gresivamente complejos, centrados e interiorizados. Representa exactamente lo contrario de la Entropía, es decir, una Neg_entropía" (163).

La complejidad-consciencia, la discontinuidad en la continuidad tienen un papel decisivo en esta etapa de la vida y se muestran en ella con toda su espontaneidad y toda su frescura.

c) Noogénesis.- Sobre la Vida llegada a extremos enormes de complejidad y de consciencia se asienta en un momento determinado la aparición de la Reflexión, de la consciencia al cuadrado (164). El hombre es un animal que no só lo sabe. Sabe que sabe. Y aquí aparece nuevamente la dialectica de continuidad-discontinuidad. Pues si bien está enraizado morfológicamente dentro de la animalidad, "el fenómeno humano le es incomparable y le trasciende; a pesar de las numerosas analogías con el animal, las estructuras biológicas del hombre, especialmente la mano, son un signo de su falta de especialización, de su indeterminación, de su potencial universalismo" (165). Las propiedades de reflexión del hombre sugen a continuación de la Vida llegada a un grado extremo de complejidad, pero son irreductibles en absoluto a aquella. Con la aparición de la consciencia refleja surge, además, la libertad y, con ellas dos, la posibilidad de la ética y del Derecho Natural. Es decir, la posibilidad de fundar con carácter exigitivo unas normas (no importa ahora que sean autónomas o heteronómas) de conducta a seguir con obligatoriedad moral por el hombre. Así aparece la ética como estructura y la ética como contenido (166), de las que más

tarde hablaremos con mayor amplitud.

Pero toda reflexión es, por el hecho mismo de su existencia, una versión hacia el mundo exterior, de la naturaleza (inerte o viva) y de los hombres. La reflexión es, de suyo, potencia de captar el resto de los seres del mundo y, muy especialmente, de entenderse con los otros hombres. Toda reflexión es, pues, de suyo, una co-reflexión (167). Y así el hombre no está nunca sólo sino en compañía de otros seres reflejos semejantes a él. Por eso, la Historia de la Reflexión es también historia de la socialización, de la unión progresiva y creciente del hombre con los demás seres humanos. Y este carácter esencialmente social de la reflexión humana (168) tendrá gran importancia a la hora de hablar de la existencia y fundamentación del Derecho Natural, que es el tema de nuestra tesis.

En la actualidad, la socialización está alcanzando su fase compresiva (ya veremos más adelante lo que esto significa) (169), la individualidad de los hombres empieza a conocer sus limitaciones y a saber que es necesaria su superación. "Esta co-reflexión espiritual, de la que la "socialización" no es mas que el signo visible, marca el franqueamiento de un umbral, la emergencia de un estado nuevo para el hombre. Este empieza a ser sobrepasado, no es la exaltación individual soñada por Nietzsche, sino en una síntesis original, en que se enriquecen las libertades y se desarrollan las personas y que da testimonio anticipadamente de su vocación suprema" (170). Nosotros discrepamos de Rideau

en que pensamos que la actual fase de compresión en la socialización no es un nuevo umbral de la Evolución (171) (al menos, en el sentido fuerte de la palabral "umbral") sino el desarrollo máximo de algo que ya estaba inviscerado en la aparición de la Reflexión, esto es, la necesaria prolongación se ésta en una Co-Reflexión. Sin embargo, coincidimos con él cuando señala la hora decisiva por la que, en estos instantes atraviesa la humanidad.

Y nuevamente lo señalamos, todo ello se debe a la actuación de la ley de Complejidad-consciencia a nivel humano, esto es, libremente puesto en marcha por los hombres (172). En la aparición de la Reflexión se nos ofrece nuevamente la discontinuidad de la continuidad. En la fase actual de socialización compresiva, veremos la labor de la ley de Complejidad-Consciencia, a escala humana, pero, semejante en esto a sus actuaciones precedentes, haciendo concurrir a los hombres hacia estadios cada vez más improbables: continuidad en la discontinuidad.

Finalmente, para Teilhard, la socialización humana ha de tener un fin y una meta. Fin y meta que no pueden ser algo de ella misma sino que, para garantizar su irreversibilidad y sus afanes de infinito, ha de encontrarse fuera de ella, trascendiéndola. Ha de ser una persona trascendente, garante de las exigencias de la humanidad. No Algo sino Alguien (173). Es lo que Teilhard denomina Punto Omega y, parafraseando a Sto. Tomás "nos omnes intelligunt Deum" (174). El Punto Omega es en el lenguaje fenomenológico aquello a lo que todos llamamos Dios.

B) REPERCUSIONES DE LA DINAMICA FENOMENOLOGICA

En último término, la fenomenología de Teilhard se revela como una Fenomenología de la Historia, analizándolos más por menudo. Ahora a título de conclusiones provisionales queremos insertar aquí algunas ideas que también habían de ser ampliadas luego y sobre las que volveremos una y otra vez por ser la médula y como espina dorsal de todas nuestras argumentaciones. Sin embargo podemos adelantarlas ya como en su atisbo.

a) Apertura de la historia.- La concepción del tiempo como algo cíclico(175), algo que se repite y vuelve una y otra vez a aportar las mismas actitudes y consecuencias ha tenido una gran audiencia a lo largo de la Historia de las ideas (176). Aún hoy quedan muchos restos de ella. Elaborada por los Griegos, quienes, a su vez, debieron tomarla de las teogonías del Asia Menor, supone que el tiempo es un factor indiferente para la historia de los hombres. El trascurso de los años y de los siglos deja inmóvil a la Historia y no tiene mayor importancia que una agitación externa en la que lo fundamental (un Cosmos estático) permanece siempre igual a sí mismo, los ciclos se repiten una y otra vez en el interior de un conjunto del tipo que sea (biológico, histórico, etc.) sin añadir nada fundamental al mismo. El paso del tiempo nada aporta a la Historia.

Una concepción semejante, radicalmente estática y pesimista (177) se volvió a repetir en la Edad Moderna, en ciertos tipos de racionalismo. Así, por ejemplo, en Leibniz la afirmación de su llamado optimismo metafísico oculta una vi

si3n quietista del Universo que, en definitiva, viene a hacer in3til cualquier tipo de acci3n humana. Nuestras obras no servirían de nada y "tout serait pour les mieux dans le meilleur des mondes possibles". Los historiadores de la filosofía al catalogar de optimismo metafísico a una postura semejante han errado de medio a medio. En su fondo, existe un terrible pesimismo que nos aconseja aceptar al mundo tal y como es ya que nuestra acci3n no puede influir sobre su devenir.

Igualmente en Nietzsche (de modo claro) y en las vulgarizaciones filosóficas del fascismo o nazismo (178) hay el mismo trasfondo pesimista del eterno retorno. Frente a un "soi-disant" progresivo, todos estos pensadores eran pesimistas que no veían para nada en la aportaci3n del hombre a la organizaci3n del Universo, a la racionalizaci3n y dominio de la Materia y de la Naturaleza.

En este punto, el pensamiento de Teilhard es totalmente contrario. Desde el descubrimiento de una energí radial (179) que se opone a la mejestuosa corriente descendente, dentro de la quietud, de la Entropía, hasta las perspectivas de futuro que propone a los hombres, Teilhard es un optimista que cree que la Acci3n humana aporta cosas buenas a la Historia y las hace crecer (180). Es más, que la Historia depende de lo que hagan los hombres. Así estamos ante una visi3n abierta de la Historia. Su concepci3n hace de ella un todo progresivo, ascendente. "La Historia admite cambios. No está cerrada, sino que progresa" (181). El pensamiento

de Teilhard es un pensamiento progresista que pone el futuro de la Historia en manos de los hombres y les hace dueños del mismo. La humanidad y la Historia serán lo que los hombres quieran que sea. Así, Teilhard alcanza en sus planteamientos a las filosofías progresistas que hoy atraen a millones de hombres, especialmente el marxismo. (182) Las únicas, por otra parte, que se plantean en su raíz el problema de la socialización humana, aunque luego lo resuelven en forma totalmente distinta de aquella en que lo hace Teilhard de Chardin. Con esta concepción, sin embargo, Teilhard no hace otra cosa que, tal vez sin él saberlo, acercarse una y otra vez a la noción de tiempo de los hebreos. Noción que él actualiza y coloca en un contexto dinámico del Mundo. (183).

b) Papel creador de la acción humana .- Con ello, los hombres juegan un papel casi demiúrgico dentro de la Cosmogénesis. El futuro de ésta está en sus manos. No sólo sucede esto, sino que además ellos son también la misma Cosmogénesis, la Evolución que se ha hecho consciente de sí misma. (184) De ahí la grandeza de su Acción así como la magnitud de su responsabilidad en llevarla hacia delante. Para nuestra perspectiva jurídica, tal y cómo la desarrollaremos ampliamente en la Tercera Parte de esta tesis, ella tiene una gran importancia, pues no sólo los hombres encuentran en sí un "a priori" jusnaturalista, que impone la realización de un determinado imperativo (el Universo-Personal), sino que se conviertan en los autores de una "aposteriorización" de la Ley Natural, ya que, con su acción, van esclareciendo y adaptando a las circunstancias concretas los imperativos primarios de la misma. (185).

2.- LA EVOLUCIÓN DE LA MATERIA

Los años de la Primera Guerra Mundial sirvieron a Teilhard de Chardin para fijar sus primeras intuiciones respecto de la Materia. Sabemos que, desde su niñez, lo material, lo consistente había ejercido una profunda atracción sobre su alma (186). La mayoría de los escritos del tiempo de la guerra (187) son aproximaciones al problema de la Materia. Primero, en esos años, desde un punto de vista predominantemente religioso y apologético. Para el jesuita Teilhard existía la necesidad de vivir un cristianismo integrado en el que la materia tuviese una parte, y muy importante, frente a la espiritualidad, tremendamente desencarnada, que vivían los cristianos de aquel entonces. Las primeras palabras de "La vie cosmique" son ya una preocupación por vivir una comunión con Dios al través de la materia. "Hay una comunión con Dios, y una comunión con la tierra, y una comunión con Dios a través de la tierra" (188). La Materia, la necesidad de su integración en una Weltanschauung cristiana son las primeras intuiciones del pensamiento de Teilhard de Chardin.

Teilhard, sufría la enfermedad de la unidad. La unificación de todas las esferas del Universo, de todos los niveles del saber humano eran consecuencia de una postura íntima, pero también de la necesidad que el creía reconocer en el mundo que gemía con dolores de parto, La Ley de Complejidad- Consciencia, explicatoria del devenir universal, satisface esas dos exigencias, la íntima y la impuesta por el "sentido cósmico". Esa necesidad de unidad, de integración de la Materia inerte en el proceso cósmico surge, pues, como intuición primera de Teilhard quien ya desde pequeño testimoniaba de su importancia para su vida personal. Luego sus estudios en el campo de la Física elevarán sus intuiciones al terreno de conocimientos científicos. Sus hipótesis de la interioridad de la materia, de la energía radial, etac. no tienen otra misión que la de unir aquellas vivencias primeras con una certidumbre científica.

Veamos ahora como se manifiesta esa ley a nivel de la Materia, pero, antes, hagamos una síntesis del saber físico, en sus grandes líneas, tal y como Teilhard de Chardin lo resume al principio del Fenómeno Humano (189).

A) La visión de la Materia.- El Universo está formado de materia. Para Teilhard, la materia se manifiesta a nosotros con tres propiedades fundamentales: pluralidad, unidad y energía.

a) Pluralidad.- La materia, desde las gotas de lluvia, hasta los átomos aparece como una pluralidad. Todo cede ante un análisis progresivamente profundizado. "Verti

ginoso en número en número y en pequeñez, el sustrato del Universo tangible se desarticula ilimitadamente hacia abajo" (190).

b) Unidad.- Pero, por mucho que la dividamos, la Materia nos muestra siempre una unidad fundamental, que se muestra en la sorprendente semejanza de todos sus elementos. Moléculas, átomos, electrones, etc., se comportan todos de manera semejante. La unidad, es unidad de homogeneidad y unidad colectiva. La unidad de homogeneidad nos demuestra que cada elemento está interrelacionado e influye en cuanto le rodea. En esta correlación se muestra su unidad colectiva. Pero, pues los elementos no son independientes entre sí, (191) para comprender bien estas conexiones, que se muestran todo a lo -argo del camino de la Antropogénesis, tenemos que tomar en cuenta la tercera cara de la materia.

c) Energía.- La energía es la medida de lo que, en el curso de sus trasformaciones, pasa de un átomo a otro. Es un valor de interrelación pero, igualmente, de constitución, porque en el curso de esos intercambios, los átomos parecen renovarse o agotarse. En estos momentos, para la ciencia, la energía representa la capa más primitiva de la Materia Universal o Welstoff (192). "De ahí una tendencia instintiva de nuestra imaginación a mirarla como una suerte de flujo homogéneo, primordial, de la que todo lo existente en el Mundo no serían sino fujitivos "torbellinos". Desde este punto de vista, el Universo encontraría su consistencia y su unidad finales al término de su descomposición. Encontraría su equili-brio hacia abajo" (193).

Estas son las tres caras o facetas con que el Mundo con que el Mundo se nos presenta. Si estudiamos detenidamente, cada una de ellas nos da un aspecto de ese mundo. Mirado bajo el punto de vista de la pluralidad, el Universo se nos aparece como un Sistema. Si lo miramos como unidad, nos encontramos ante un todo. Si nos fijamos en su energía, estaremos ante un Quantum.

a) El Sistema. - El Mundo aparece como un sistema a cualquier observador atento. De toda la vida, el acoplamiento de sus partes, ha sido una causa de asombro para los hombres. Asombro que, según Aristóteles y otros muchos, es la causa inicial de la Filosofía. No es posible considerar nada sin relación a cuanto le rodea (194). No es posible aislar totalmente una parte del mundo para pensarla como desprovista de raíces en todo lo anterior. El Universo es un conjunto. La multiplicidad de sus partes lo hace aparecer como tal.

b) El todo. - Las distintas capas de que la Materia se compone, a pesar de ser inseparables unas de otras, son heterogéneas. La Materia se articula en círculos cada vez mejor definidos y matizados. Primero está el círculo de los electrones ; luego el de los cuerpos simples; después el molecular; finalmente, el de las galaxias. Y todos esos círculos son diferentes. "Tegida de una sólo pieza, siguiendo un mismo y único procedimiento, la Materia Cósmica, no se repite de una sólo etapa a otra, aunque corresponde a una sólo figura: forma estructuralmente un todo" (195).

c) El Quantum. - De este modo, el espacio que usamos, se nos ha hecho correlativo del Espacio total. Lo que

significa que, a escala de la energía, cada elemento se hace coextensivo al todo. (196). El átomo no es ya un centro infinitesimal. Es el centreo infinitesimal de todo el mundo. Entonces, el Todo debe expresarse en una capacidad global de acción, un Quantum total de energía, que los físicos se creen ya capaces de medir. Pero este Quantum sólo cobra sentido si lo definimos dentro del tiempo órganico.

Como todas las ramas del saber, la Física, que nació "para encontrar una explicación matemática de un Mundo concebido a la manera de un sistema de elementos estables en equilibrio cerrado" (197), ha crecido historificándose. Esta historificación es una muestra más de la necesidad de captar los movimientos de lo real tal y como éste es. La Materia se nos muestra también como un todo evolutivo que se acerca progresivamente hacia la vitalización. Esta historia de la Materia, capatada por las diferentes ciencias, nos da la posibilidad de encuadrarla, tal y como pedíamos en las conclusiones de nuestro capítulo II dentro de un nuevo Arbol de las Ciencias, concebido ahora como una estructura dinámica, reflejo del proceso evolutivo total. Así lo vió el propio Teilhard al afirmar que "nuestra Ciencia de lo Real experimental tiende hoy, de un modo invencible (trate de organismos vivos, de ideas, de instituciones, de religiones, de lenguas, o de elementos constitutivos de la Materia), a adoptar, en sus investigaciones y en sus construcciones, el método histórico, es decir, la perspectiva de la evolución, del devenir. La Historia, poco a poco, va invadiendo todas las disciplinas, desde la Metafísica hasta la Físico-química, has-

ta el punto de que tiende a constituirse... una especie de ciencia única de lo Real a la que podíamos denominar "Historia actual del mundo" (198). Ni los tenemos de la materia inerte, que podrían parecer los más lejanos a toda perspectiva histórica resisten el gran tirón del descubrimiento del tiempo. El conocimiento matemático del Mundo se ha emplazado en una visión progresiva del mismo, en una evolución. ¿Cómo ven hoy los físicos esta evolución y a qué leyes piensan que está sometida?

En cuanto a la esencia o cualidad de la evolución, los físicos describen el Mundo como un conjunto sucesivamente mejor acoplado de elementos. Desde su punto de vista, también hay una complejificación. Hay primero una serie de corpúsculos elementales. Luego viene el mundo de los cuerpos simples, desde el hidrógeno hasta el uranio. Después el mundo de las moléculas. Sin embargo, aún hay una serie de puntos oscuros en la representación que la Física moderna se hace del Universo (199). La Evolución progresiva de los átomos, que parece ser experimentalmente cierta, sigue siendo aún un enigma en cuanto a su modo de realizarse. Nuestro conocimiento y descripción de la Evolución física es aún muy limitado.

A pesar de ello, los físicos afirman saber las leyes que rigen esa Evolución de la Materia cósmica. Son las leyes de la Termodinámica*, que se esbozan en dos principios.

a) Primer principio.— En el curso de las transformaciones de naturaleza físico-química, no constatamos ninguno
*(200)

na aparición mensurable de energía nueva. A primera vista, el Universo como un Quantum energético no es algo abierto, progresivo. Se presenta como un Quantum cerrado en el que nada progresa más que por el intercambio de lo que inicialmente le fué otorgado.

b) Segundo principio.- Pero no es esto todo. El segundo principio de la termodinámica afirma que en curso de cualquier transformación físico-química hay una parte de energía que se entropiza, es decir, que deviene irrecuperable y se pierde bajo forma de calor. Así el Quantum inicial, matemáticamente invariable, se gasta en la realidad. La Entropía hace de nuestro Universo un ciclo limitado. Matemáticamente, la energía permanece invariable. Pero en la realidad, donde cuenta la cualidad y no sólo la cantidad de energía, una parte de esta deviene la cualidad irrecuperable. Progresivamente, las combinaciones improbables, sometidas a las leyes estadísticas de los grandes números, se van convirtiendo en más probables. La Evolución del Mundo material, según los principios de la Energética clásica, no puede esperar una evolución ilimitada, sino que su parámetro es finito. Así, junto a la finitud del proceso de evolución material. Los físicos piensan que el equilibrio del mundo se encuentra hacia abajo, allí donde todo desaparece en la homogeneidad. A este respecto, la figura 4 nos muestra con claridad cuál ha de ser nuestra visión del Mundo. Una nueva que accidentalmente asciende para recaer, finalmente, en el equilibrio en la homogeneidad. En definitiva, traducido a lenguaje fenomenológico, la Materia, al igual que la Vida, tienden a volver a su estadio primero de multiplicidad desorganizada. (201)

Hasta aquí la visión del mundo que podemos obtener de la Física moderna. Un mundo que se gasta y en el que lo improbable tiene un "clinamen", como diría Demócrito, hacia lo más probable. Lo más tiende hacia lo menos. Esta es la curva de la Evolución material. "Así habla la ciencia. Y yo creo en la ciencia. Pero, ¿la Ciencia se ha impuesto alguna vez la tarea de mirar al mundo desde otra perspectiva distinta del Exterior- de las Cosas?" (202). He aquí la pregunta que se hace Teilhard de Chardin, insatisfecho de los resultados de la Física moderna. Esta ciencia ha cumplido una misión extraordinaria, pero, conforme a lo que exige una Fenomenología de la totalidad, ¿ha visto todo el fenómeno? No se ha contentado con mirar al Mundo desde una perspectiva que sólo nos da razón del exterior y no del interior de las cosas? Así lo ve Teilhard. La Ciencia moderna no toma en cuenta la interioridad de las cosas y, por tanto, no explica todo el fenómeno. Pero, acaso ¿existe un interior de las cosas? ¿en que consistiría esa nueva dimensión que la fenomenología teilhardiana se propone tomar en cuenta?

B) La estructura de la Materia. - La materia es estructura y energía. Organizada en elementos definibles, no permanece, sin embargo, siempre idéntica a sí misma, como el ser de Parménides. Corre por ella un flujo energético cognoscible que la mantiene en movimiento. La Física moderna ha estudiado muy a fondo esos dos planos del fenómeno material, pero según Teilhard de Chardin no ha llevado su estudio hasta las últimas consecuencias. Ha visto y estudiado el fenómeno, pero no todo el fenómeno (203), porque se ha mantenido en la ex-

terioridad, en el plano de la cuantificable. Para Teilhard, una visión del fenómeno en su totalidad debe abarcar este estudio de lo externo de las cosas, pero, so pena de convertirse en un estudio truncado, debe completarse con la visión de su interior (204). Junto a las estructuras y energías exteriores hay que poner las estructuras y energías de la interioridad. Todo estudio del fenómeno físico, si quiera dar cuenta de la totalidad se verá obligado a incluir este aspecto.

Pero, ¿qué es el interior de las cosas? ¿Existe? Y si existe, ¿qué es lo que le da entidad?

Ante todo, hablemos de su existencia. Teilhard lanza la hipótesis de que lo material tiene una interioridad. Ello no dejará de sorprender tanto a los físicos como a los filósofos. Los primeros pensarán que es una afirmación desprovista de toda base experimentable y que, por consiguiente, está fuera de los limitados alcances de su ciencia (205). Para los filósofos idealistas la afirmación será una "bouta de" o una insensatez (206). Los materialistas pensarán que estamos ante un idealismo redivivo (207). Todos expulsarán a Teilhard de su campo. Y, sin embargo, debemos seguirle en sus afirmaciones, que no son descabelladas.

Sabemos que, en los extremos del Universo material se manifiestan propiedades que no se presentían, tan siquiera, en las zonas intermedias del mundo. En lo infinitamente grande, la masa de un cuerpo varía con su velocidad. ¿Quiere es

to decir que esa propiedad no existe cuando un tren hace un recorrido de una ciudad a otra? Lo subliminar, no es percibido conscientemente por el yo. Pero, ¿deja por ello de tener repercusiones importantísimas, sobre toda la vida psíquica? Algo similar sucede con la interioridad de los seres experimentables. Que no podamos cuantificarla ¿Significa acaso que necesariamente no existe? (208). Se puede negar si se quiere al nivel de los átomos y de las moléculas. La primera célula viviente, las amebas, las plantas y los animales demuestran, cada uno a su manera, un principio de movimiento que nos hace pensar en esa interioridad. En el caso del hombre y de su cerebro, llegado el estadio reflejo, la interioridad es una evidencia para cada uno de nosotros, es una evidencia directa. Pero, manejando para nuestros propósitos los mismos instrumentos que nos hacen ver que las propiedades imperceptibles es un nivel determinado de desarrollo surgen en el siguiente, podemos decir que si en el hombre y los animales hay una cierta interioridad, igualmente debe encontrarse esa interioridad en la materia, A un nivel absolutamente distinto, pues la dialéctica de unificación hace aparecer las discontinuidades, pero con una exigencia real. "si lo observamos, aunque sea en un sólo punto, un fenómeno, en virtud de la unidad fundamental del Mundo, tiene que tener necesariamente un valor y unas raíces ubícuas. ¿Adonde nos conduce esta regla si la aplicamos al caso de la autoconsciencia humana? "La consciencia no aparece con evidencia total más que en el hombre" estamos tentados de decir, "por lo que es un caso aislado, falta de interés para la ciencia". "La consciencia aparece con evidencia en el Hombre", hay que decir corrigiendo lo

anterior, "por lo que, entrevista en este único relampago, tiene una extensión cósmica y, como tal, se nimba de prolongaciones espaciales y temporales indefinidas". La conclusión tiene consecuencias graves. Sin embargo, me siento incapáz de ver cómo, en buena analogía con todo el resto de la Ciencia, podríamos escapar a ella" (209). Si la materia tiene una cara interna en un punto de la Naturaleza, es por que tiene una estructura bifronte a escala de la totalidad. Esta es la prueba de la existencia del interior de las cosas para Teilhard. La materia cósmica tiene un interior, una consciencia, una espontaneidad. Si no aceptamos esto podríamos también negar otros hechos científicamente comprobables. Si lo negamos hemos de abandonar toda la hipótesis teilhardiana de la que, mas arriba, dijimos que era coherente y fecunda. Por tanto, verdadera (210).

Esta interioridad de las cosas, lo sabemos por la formulación de la ley de Complejidad-Consciencia, es concomitante con su exterioridad. A mayor acoplamiento complejo de sus partes, mayor interioridad de la cosa en cuestión. Desde los más pequeños elementos hasta la consciencia refleja que ha producido la hominización, toda la Historia Natural está recorrida y como penetrada de consciencia, de interioridad.

¿Cuál es la esencia de esa interioridad? Al hablar de consciencia en un átomo, ¿estamos suponiendo algo parecido a lo que por tal entendemos al hablar del hombre? Conviene aclarar que no (211). Lo hemos visto más arriba: la fenomenología teilhardiana es una fenomenología dialectica. En

cada nuevo estadio de complejificación, lo que emerge esta en continuidad con lo que le antecede, pero simultáneamente, en radical discontinuidad con ello. Todo es uno con lo anterior, al tiempo que todo es diferente. Las propiedades nuevas no se reducen a las del antecedente temporal. Son más y son nuevas. Esto es importantísimo. El Universo no se reduce a lo más pequeño, no es un cúmulo de partículas que, al tomar diferentes perfiles, han dejado de ser iguales pero a las que, cualquier cambio de posición, convertiría en semejantes a las inferiores.(212) Frente el prejuicio, tan extendido, de que, si admitimos la continuidad entre los diferentes apartados de las ciencias lo superior habrá de explicarse necesariamente por lo inferior, Teilhard va a exponer una teoría completamente diferente. Lo inferior sólo se explica a la luz de lo superior. Hay que esperar a la muerte para hacer el balance de la totalidad de una vida. Hay que esperar a la consciencia refleja que emerja para que tome sentido toda la Evolución. Teilhard no admite que se le acuse de materialismo, pero tampoco de idealismo. La materia prepara la Vida, que brota después de ella, pero la Vida no se reduce a la Materia. A pesar de lo cual, la Materia es necesaria para su aparición. Materia y vida, Materia y Espíritu no son dos realidades contrapuestas, que se excluyan una a la otra, sino dos caras de una misma medalla, dos perfiles de una misma realidad. Pero no dos perfiles estáticos que dejan radicalmente intacta la realidad a la que se refieren, sino dos direcciones de esa realidad. La dirección o dinámica ascendente y unificadora es el espíritu; la dinámica descendente y pluralizante es la materia (213).

Junto a la interioridad, hay una energía que permite sus transformaciones, la energía psíquica. En definitiva, sólo hay una clase de energía, (217) que se muestra en dos maneras distintas. Por un lado como energía material, mensurable, sometida a las leyes de la termodinámica, por otro como una energía espiritual que permite el crecimiento de la conciencia y no se puede medir sensiblemente. Energía material y energía espiritual no son dos cosas distintas, ni contrapuestas, ni excluyentes. Retomando lo que decíamos hace un instante, ambas son caras de una misma energía y como dos vectores de la misma realidad.

Podemos captar su existencia braceando en las profundidades de nuestra intimidad. Todos los pensadores que en el mundo han sido han visto su conjunción en el hombre. El famoso problema de la comunicación de las sustancias ha sido la forma en que se ha expresado esta dificultad a nivel metafísico. Nuestra actividad depende y, simultáneamente, es independiente de las potencias materiales. Esta interrelación de ambas energías no puede expresarse simplemente, sino que tiene una explicación difícil, "Teilhard llega a la conclusión de la imposibilidad de establecer una correspondencia simple entre las dos curvas y de la necesidad de un "simbolismo complejo" aún no descubierto, que, de todas maneras, no nos dará "un equivalente mecánico" de la voluntad o del pensamiento" (218).

Para escapar a las dificultades que la interconexión de ambas sustancias o energías representa, Teilhard habla de que la energía única, la energía psíquica tiene dos componentes,

una radial y otra tangencial. "Esencialmente, admitiremos que toda energía es de naturaleza psíquica (219). Pero en cada elemento particular, añadiremos, esta energía se divide en dos componentes distintas: una energía tangencial que convierte al elemento en solidario de todos los de el mismo orden (es decir, de igual complejidad y "centreidad") que él en el Universo; y una energía radial, que le lleva en dirección de un estado cada vez más complejo y centrado, hacia adelante" (220).

La relación dialéctica de estas dos formas de energía es lo que hace avanzar a la realidad en una dirección ascendente de complejidad-consciencia. Toda la Historia Natural consiste en el paso de "un estado, A, caracterizado por un número muy grande de elementos materiales muy simples (es decir, de una interioridad muy pobre) a un estado B definido por un número más pequeño de agrupaciones más complejas (es decir, de una interioridad más rica)" (221).

La energía tangencial es la energía que mide la termodinámica y supone el sustrato en que se apoyan las transformaciones radiales, que son las que crean estados más ricos en consciencia. La actuación de la energía radial es lo que hace aparecer propiedades que separan al nuevo ser de todo lo anterior. La energía radial se manifiesta en los "umbrales" o puntos críticos de la Evolución y escapa, por ahora, a toda posibilidad de medida (222).

La actuación de la energía radial conduce, pues, hacia

estados de mayor centración, que es el resultado de la verdadera complejificación. La acción de ambas energías hace aparecer el eje fundamental de la Historia Natural y de la ciencia que la estudia, la Fenomenología. La interacción de los dos tipos de energía, que da lugar a centros cada vez más complejos, es la expresión a este nivel de la ley de Complejidad-Consciencia. "La Evolución corresponde...al paso de lo heterogeneo disperso (desunido) a lo heterogeneo organizado (unificado), es decir, más claramente aún, el paso de una menor a una mayor centro-complejidad" (223). Cada etapa sucesiva de la unificación reúne lo que le es anterior y constituye, en relación con lo que le precede, una materia a unificar. El mundo aparece como una marcha creciente hacia la centración en la que las dos energías tienen un papel definido. De un lado, la energía tangencial, mantiene y consolida los resultados obtenidos hasta el momento y prepara el camino para la actuación de la energía radial. Esta, a su vez, realiza nuevos adelantos por el camino de la centración, verdadera meta de la ley fundamental de la Evolución. Así puede expresarse dinámicamente el devenir de la Evolución (224).

El Universo se presenta entonces como una serie de esferas que tienen un mismo centro (ver fig. 3). La marcha hacia adelante se realiza de diversas maneras en cada una de ellas, pero es una deriva irreversible. En la primera de las tres esferas dominan los movimientos estadísticos de azar sobre cualquier otra clase de impulso. En este estado, los diversos elementos que componen esa esfera, al no tener una verdadera interioridad, sino, tan sólo, una dis-

posición para hecerlo aparecer, se acercan y se reunen unos con otros no en forma intencional, sino por el juego del Azar (225). En la segunda de las esferas, la esfera de la vida, aún incosciente, existe ya un impulso cierto hacia adelante. Cada corpúsculo, por poca interioridad que tenga, muestra una potencia cierta de auto-complejificación. Ello no significa que escape a las leyes del Azar. "Pero, estando aún inmerso en su Azar, se comporta como en un medio intuitivo, escogiendo, tomando e incorporando activamente, el gusto de las distintas oportunidades, los elementos de una mayor complejidad. Dicho en otra forma, animado por una especie de fuerza ascensional, tiende a elevarse radialmente, como un cohete, desde un estadio monocelular a otros estadios policelulares, en la dirección general de Omega, trazando un "phylum" (226). En la tercera esfera, la de la Reflexión, la energía psíquica lucha contra las fuerzas del Azar, previendo y dando finalidad a sus construcciones. Sin embargo, se vale también de esas fuerzas o energías haciéndolas servir para sus propios fines, va desarrollando los determinismos regulares espresados en las leyes de la Física y de la Química. Ha suplantado a la Vida para crear combinaciones improbables mediante ensayos repetidos (227). La energía radial se vale de todos estos medios para empujarnos hacia estadios de mayor complejidad y consciencia. La aparición de nuevos estadios de ser, por medio de la energía radial, puede deberse a la casualidad o a la finalidad, pero existente actualmente.

De un modo muy rápido y somero hemos presentado las ideas de Teilhard de Chardin con respecto a la Evolución de la ma

teria. No nos interesa tanto entrar en el fondo del problema como ver el modo en que la complejidad-consciencia actuaba a este nivel y las repercusiones, aún remotas, que esta hipótesis puede tener sobre la materia jurídica y que podríamos cifrar muy elementalmente en las siguientes:

-Cambio radical en la concepción de la Materia inanimada, considerada ahora como un todo en evolución hacia estadios superiores de Complejidad y Consciencia. A este nivel, también el Cosmos se convierte en Cosmogénesis y ello tiene repercusiones que veremos más tarde en la concepción de la Naturaleza sobre la que ha de apoyarse todo Derecho Natural.

-La energía radial hace aparecer la noción de elementos radicales que persisten a lo largo del proceso evolutivo (ascensión constante hacia lo improbable) (aumento progresivo de la energía psíquica, etc.) y que repercutirán, como más tarde veremos, en la concepción de los elementos que se mantienen inmutables (elementos radicales) en un Derecho Natural que juzga a los diversos derechos positivos.

3.- LA EVOLUCION DE LA VIDA

A) La Ortogénesis. - Desde los descubrimientos darwinianos, la Evolución se impone casi como un "a priori" de toda ciencia biológica (228). La Vida, por medio de sucesivas complejificaciones, ha surgido sobre la Materia. La Fenomenología tiene que dar cuenta de este hecho. Pero la Vida no es un simple accidente desprovisto de sentido en la inmensidad del Universo en que nos encontramos inmersos. Sabemos que la Evolución sigue un eje de complejidad creciente y que la Vida, extendida por el planeta Tierra y quizás en otros sistemas planetarios (229), en los que se hayan dado las mismas condiciones que en el nuestro, es, en su nivel propio, la flecha y cima de la complejificación.

La parición de la Vida es uno de los puntos críticos o "umbrales" franqueados por el lento caminar de la Evolución. Las propiedades de la materia inerte se continúan a este nivel, pero dobladas de otras nuevas. Hay una continuidad radical con todo lo anterior, pero, al mismo tiempo, aparece una discontinuidad que da nacimiento a un estadio totalmente especí

fico. La espontaneidad o interioridad de que estaba dotada la materia inerte se hace más perceptible ahora, siguiendo grados distintos desde los primeros vivientes hasta los antropoides. Hay un crecimiento orgánico dentro de un nivel absolutamente nuevo.

La estructura esférica de nuestro mundo sufre una transformación nueva con la aparición de la Vida. A las esferas materiales anteriores (Barisfera, Litosfera, Hidrosfera, etc.) se añade una nueva esfera de caracteres específicos. Es la Biosfera, la esfera de la Vida. El término Biosfera es del científico austriaco Suess y Teilhard de Chardin lo acepta desde los primeros años de su actividad científica. Para Teilhard, la Biosfera será el círculo existente entre las esferas de la materia inerte y la Noosfera. La Biosfera prolonga e innova el modo de existencia vigente en las esferas materiales y prepara el advenimiento de la consciencia refleja, que, al co-reflejarse (230), dará vida a la Noosfera.

La totalidad de la materia viviente forma, pues, una de las estructuras fundamentales del Universo. Toda ella, con sus diferentes especialidades es un todo único y distinto. No se reduce a la materia inerte ni llega a ser consciencia refleja. El avance de las ciencias obliga a reformar el esquematismo de Descartes y, en general, de cierto racionalismo para el que los animales y las plantas no son más que máquinas perfeccionadas (231). Esa simplificación se ha visto herida de muerte con los avances de una ciencia relativamente moderna: la Biología. La vida animal no se reduce a puros determinismos materiales, menso aún que las interrelaciou

nes de la materia inorgánica. Los animales no son máquinas perfectísimas, sino un modo de ser radicalmente distinto de las agrupaciones atómicas o moleculares. La concepción cartesiana que hacía de los animales máquinas perfectísimas tendía, una vez más, a separar la especificidad de la "res cogitans", expresada en su posibilidad de pensar, del resto de la Naturaleza, "res extensa", que en nada se asemejaba a aquella otra, de la que estaba separada por un abismo.

Todo lo anterior es evidente en el mundo actual y en el estado presente de la ciencia. Pero el problema que se plantea a los biólogos es importante. La Vida es prolongación y distanciamiento respecto de la Materia inorgánica. Es continuidad y discontinuidad de las estructuras materiales. En ello están de acuerdo gran número de científicos. Pero todo ese conjunto específico, ¿está regido por algunas leyes propias de su distinto modo de ser? La Vida, aparecida sobre el planeta Tierra es un accidente que crece de modo alocado, sin ninguna responsabilidad, dirán algunos (232). Para otros, entre los que se encuentra Teilhard de Chardin, el estudio del fenómeno vital muestra una determinada orientación hacia formas más perfectas. Esto es lo que llamamos ortogénesis.

Muchos científicos rechazan la ortogénesis como si fuera la introducción en el terreno limitado de la Biología de una noción con regusto metafísico. Según ellos, ortogénesis equivale a finalidad, es decir, impulso de la Vida regido por una voluntad divina y dirigido hacia un fin igualmente divino. Los biólogos materialistas negarán la hipó-

tesis por sus posibles consecuencias metafísicas (233). Los puramente "cientifistas" pensarán que el introducir una noción como la de ortogénesis es tarea que un biólogo no debe realizar, puesto que su misión consiste en atenerse, pura y simplemente, a las relaciones externas y descriptibles entre las distintas formas animales dando de lado cualquier posible juicio de valor. Teilhard de Chardin rechaza el remoquete de idealista que los primeros quisieran imponerle y contesta a los segundos que las exigencias de una fenomenología de la totalidad obligan a tomar en cuenta, en pura ciencia, la noción de ortogénesis. "Cuando Teilhard apela a la ortogénesis es que, en él, el paleontólogo invoca un concepto que le parece indispensable". (234) Por tanto, cuando Teilhard apela a la noción de ortogénesis no lo hace ni como cristiano, ni como metafísico, lo hace desde una perspectiva fenomenológica. "Sino hubiese sido cristiano, se hubiese visto obligado, en tanto que científico a apelar a la ortogénesis" (235).

"Todos los investigadores, diría yo, están actualmente de acuerdo sobre el hecho general de que hay una evolución. La actitud es distinta respecto del problema de saber si esta evolución está dirigida. Preguntad a un biólogo si admite que la vida va a alguna parte a lo largo de sus transformaciones: de cada diez, nueve responderán: "No" (236) Pero esta actitud intelectual es la causante de que la Biología se encierre y no se integre con las demás ciencias. Parece que, para los biólogos, todo el mecanismo y la actividad de la Vida se redujese a un efecto dispersivo (237) Todos admiten que, a lo largo de la Evolución, hay una especiación o separación de distintas ramas animales. Sin embargo, se niegan

a reconocer que haya un mecanismo de agrupación, de unificación, de dirección ascendente de la Vida. Evolución equivaldría a dispersión. "Tal es exactamente la perspectiva, calificada de "nueva" (no habría que llamarla "regresiva"?) contra la que me parece importante protestar" (238). Es el conjunto de la Weltanschauung teilhardiana la que obliga a adoptar esta postura. ¿Por qué los biólogos han de otorgar valor científico tan sólo a los efectos de dispersión y han de olvidar la canalización de la Vida a lo largo de determinadas formas?. Para Teilhard, frente a esos fenómenos dispersivos que se dan a lo largo de la morfogénesis animal, hay otros que hacen pensar en la necesidad de una orientación, de una ortogénesis. La agrupación de las distintas formas animales en torno a una serie de focos determinados, cree Teilhard, no se explica solamente a base de leyes estadísticas, de grandes números. Al contrario, para explicar esa agrupación hay que recurrir a la idea de vectores evolutivos que nos reintroducen en el terreno de la ortogénesis. Dos hechos, uno de forma y otro de fondo, nos llevan a esa conclusión. El primero nos enseña que, por debajo de las fibras en que se diversifica una determinada serie animal, hay un valor persistente. Lo que domina a lo largo de su evolución no son los factores dispersivos sino la canalización de los tipos animales en torno a unas formas determinadas. Ello se debe, y aquí interviene el factor profundo, a que por debajo de las filogénesis particulares existe una deriva total que se impone a la evolución: la Ley de Complejidad-Consciencia. Una dirección que lleva a todo lo existente hacia estados superiores de complejidad y de centración. "Quíeralo o no, la Paleontología es, y no puede ser de otra manera, la ciencia de la Ortogénesis,

considerando a ésta a la vez como una deriva de fondo que se da en general y en cada una de las diversas ramas en las que, a lo largo de su camino, se diferencia" (238). Al obrar así, Teilhard no introduce un concepto metafísico en el campo de las ciencias experimentales. Hay que diferenciar ortogénesis de finalidad (240). Decir que la Vida tiene una dirección ascendente hacia el espíritu no equivale a hacer ningún juicio de valor. Basta observar el Arbol de la Vida como un todo dinámico y tomar en cuenta el crecimiento del cerebro en las diversas especies para darse cuenta de que hay una orientación de fondo de la misma. La ortogénesis no es mas que una fuerza inmanente de acoplamiento preferencial (241) y "en sí, no contiene ninguna noción de finalidad por la progresión de la consciencia que en ella se descubre con progresiva nitidez. Incita a la emergencia de una reflexión filosófica. Pero entonces, estamos pasando a otro nivel" (242). Sólo a escala racional puede hablarse de finalidad. El estadio de los vivientes se halla a medio camino entre los determinismos físico-químicos, explicables mediante el juego mecánico de los grandes números, y la etapa de la reflexión humana. Mecanicismo o determinismo (en la Materia), ortogénesis (en la Vida) y finalidad (en la Reflexión) son también tres modos semejantes de presentarse la ley de Complejidad-Consciencia. Pero, como en toda dialéctica, si bien hay entre ellos una continuidad existe también una discontinuidad que los hace irreductibles unos a otros.

La Vida no es un accidente que se dispersa a tontas y a locas. Preparada por toda la historia cósmica, es esfera estructural de un modo basado en la complejificación. También

la Biosfera es testigo de un movimiento hacia estados superiores en la complejidad y en la consciencia. La Vida, al igual que la materia inerte, tiene una dirección determinada. Pero, ¿cuál es el eje que señala el crecimiento y la ascensión de esas dos caras de los seres? Con Tresmontant, vamos a llamarlo el "parámetro de cefalización" (243).

B) El parámetro de cefalización.— La Biosfera sufre la acción de la ley de Complejidad-Consciencia. Pero, ¿cuál es la fuerza que nos dará la clave hacia adelante entre este laberinto de formas complicadísimas que constituyen los vivientes? ¿Acaso todo crecimiento o complicación de un órgano en un "phylum" animal es muestra de la complejificación verdadera, es decir, de la que nos lleva hacia adelante? Esta es la pregunta que Teilhard tiene que contestar ahora. Las formas vivientes forman un laberinto intrincadísimo. ¿Encontraremos, como Teseo, el hilo de Ariana que nos ayude a evadirnos de la multiplicidad en que nos tiene prisioneros la Biosfera?

La única forma de encontrar un sentido a su evolución consiste en hacer actuar adecuadamente a este nivel la ley de Complejidad-Consciencia. Pero, ¿dónde encontrar una dirección adecuada en la que esta ley se manifieste a escala de los seres vivos? ¿Cuál será la magnitud que nos permita leer la complejidad de los seres organizados? (244).

Hay un órgano en los seres vivos que se halla en relación directa con su psiquismo: el sistema nervioso. Las complejidades del sistema vascular o del aparato digestivo son concomitantes del crecimiento del sistema nervioso, pero, a diferencia

de éste, no traducen un verdadero aumento de la consciencia. Lo que verdaderamente -os interesa observar a lo largo de los progresos evolutivos de la Biosfera es el crecimiento del aparato nervioso, el crecimiento del cerebro, el parámetro de cefalización. A nivel de la Biosfera, la ley de Complejidad-Consciencia adquiere una especificación nueva y puede llamarse ley de cefalización (245).

"Cualquiera que sea el grupo animal (Vertebrado o Artrópodo) del que se estudie la evolución hay que destacar que, en todos los casos, el sistema nervioso crece con el tiempo en volumen y en orden y, simultáneamente, se concentra en la región anterior, cefálica, del cuerpo, Tomados en el detalle de los miembros y del esqueleto, los diversos tipos organizados pueden diferenciarse cada uno según su línea propia, en las direcciones más diversas o más opuestas considerada en el desarrollo de los ganglios cerebrales, toda vida, toda la vida, deriva (más o menos rápidamente, pero esencialmente) como una ola ascendente, en la dirección de los cerebros más grandes" (246).

La concentración del aparato nervioso y su complejificación son observables desde la primera célula viviente, en la que éste sólo está incoativamente, hasta los antropoides.

"En esta multitud de transformaciones de la Vida, reina un movimiento profundo y simple que puede servir para determinar la marcha del movimiento y su naturaleza: la cefalización, es decir, la edificación progresiva de cerebros más grandes y más complejos, la aproximación gradual hacia una mayor consciencia y, finalmente, hacia más pensamiento", (247) El movi

miento de cefalización prepara lentamente la emergencia del hombre. La Evolución continúa su marcha ascendente.

La Física nos describe al Cosmos como un quantum de energía en el que, progresivamente, una parte, va haciéndose irrecuperable, se entropiza. Esta idea de la Entropía, de por sí, debería impulsarnos a un pésimismo radical. La Vida no sería mas que un accidente dispuesto en todo momento a perder su inestable equilibrio. La marcha del Mundo iría en dirección de lo más probable, de las combinaciones mas estables.

Sin embargo, el descubrimiento de la interioridad de las cosas ha sido un primer mentís a esta teoría. La Evolución cósmica, desde las partículas hasta las agrupaciones complicadísimas de moléculas de la Química orgánica, nos muestra un camino hacia estados más improbables, cada vez menos explicables por las leyes estadísticas de los grandes números. La marcha ascendente de la Evolución se nos revela como una especie de negación de la Entropía, de Neg-Entropía, según la terminología de Schrödinger (248). "Desde la perspectiva cuantitativa, la Entropía domina. Pero si consideramos que la ascensión no es solamente hacia lo improbable, sino hacia la emergencia de la consciencia, nos es imposible juzgar el hecho como desdeñable, accesorio, secundario" (249). Desde un punto de vista expresable en ecuaciones, la Entropía es la realidad universal, pero la aparición de la Vida como, más tarde, la de la Reflexión muestra la existencia de otro fenómeno no de descenso, sino de ascensión. "Al lado, o al través, de la corriente mensurable de la Entropía, habría, im perceptible en lo material, aflorando en lo organizado, y visi-

ble sobre todo a nivel humano, la corriente inexperimentable del Espíritu" (250). El descubrimiento de la Neg-Entropía que la Vida supone es también una forma de ir viendo cómo a lo largo del tiempo se va preparando la emersión de la Reflexión y, con ella, la posibilidad de los fenómenos jurídicos. Ese escape hacia las construcciones más improbables, equilibradas por lo alto, muestra que el Derecho, por ser un fenómeno humano, improbable, tiene sus asideros en toda la Cosmogénesis, en todo el lento proceso de maduración hacia el hombre.

La Entropía no es la única ley universal. "Si en el Universo nos encontramos frente a dos movimientos importantes de las unidades elementales, uno hacia lo más probable, otro hacia lo menos, ¿por qué no tratar de ver en esa doble corriente dos fenómenos de igual generalidad, de la misma importancia, de idéntico orden; dos caras o dos sentidos de un movimiento extremadamente general? ¿Por qué la Vida no ha de ser un doble o un inverso de la Entropía"? (251). Los moldes antiguos que colocaban el equilibrio del Universo en la zona de lo más probable no sirven para comprender y describir la totalidad del fenómeno. Han de complementarse con unas perspectivas nuevas en las que ésta noción de Neg-Entropía adquiera carta de naturaleza. La cefalización es la expresión de esa nueva forma de ver, en el estadio de la biosfera. A la curva de la Entropía hay que oponer otra que nos señale la existencia de la Neg-Entropía. (Ver figuras 4 y 5).

"La masa de materia cerebralizada no ha dejado de crecer (cada vez más rápidamente) en el seno de la Biosfera" (252).

Esta es una de las confirmaciones de la ley fundamental de la Fenomenología. (253) Había que profundizar aún mas y señalar que esa constatación no es sólo la confirmación experimental fundamental, sino el camino por el que la intuición general de la Cosmogénesis llega a las playas de lo constatable. Es el mismo Teilahrd quien lo afirma en el Post-face o resumen del "Phénomene humain", escrito en 1948, es decir, casi diez años después de la redacción fundamental del libro.

"En el pequeño terreno de nuestro planeta (el único en que podemos por ahora hacer biología), la relación estructural anotada aquí entre complejidad y consciencia es experimentalmente indiscutible y conocida desde siempre. Lo que confiere su originalidad a la postura mantenida en el libro que presento consiste en plantear, desde el principio, que esta propiedad particular, poseída por las sustancias terrestres de vitalizarse cada vez más a medida que se complican de forma creciente no es sino la manifestación y la expresión local de una deriva tan universal (y sin duda más significativa aún) que aquellas, ya detectadas por la Ciencia, que inducen a las capas cósmicas no sólo a estenderse explosivamente como una onda, sino, también, a condensarse corpuscularmente bajo la acción de las fuerzas electro-magnéticas y de gravedad o, incluso, a desmaterilizarse por radiación; las diferentes derivas (lo reconoceremos un día) están probablemente estrictamente conjugadas entre ellas" (253 a). Así lo que se descubrió a nivel biológico es extrapolado al mundo de la Física como, más tarde, (253 b) se hará con el mundo de la Humanidad. Esos tres mundos, esas tres esferas de la realidad sensible están todas ellas regidas por una misma ley. Y esta es la originalidad de descubrimiento que Teilhard

recaba para sí. Podemos seguir su curva ascendente hasta los Primates. En ellos es donde se fijó, antes de la aparición del hombre el eje de la complejificación creciente. Los Primates, como todo "phylum" animal, formaban un grupo bastante bien definido en sus últimos desarrollos y difuso hacia abajo, por la acción de la desaparición peduncular. (254) A partir del Oligoceno empieza a haber trazas en África de los Antropoides. En ellos, la cefalización ha llegado al máximo, Es aún una consciencia no refleja la que esa cefalización supone, pero cercana ya al punto crítico de la Hominización. Además hay otro carácter significativo, Los Primates no se han especializado. No se han ramificado en diversas series según el papel que desempeñan, sino que su diferenciación respecto de las otras especies se ha dado a nivel cerebral. "En los Primates, por el contrario, la evolución, olvidando y, por tanto, haciendo plástico a todo el resto ha trabajado derechamente en la construcción del cerebro. He aquí por qué, en la ascensión hacia una mayor consciencia, son ellos quienes van en cabeza. En este caso privilegiado y singular, la ortogénesis particular del "phylum" coincide exactamente con la ortogénesis de la misma Vida". (255 a).

Henos aquí llegados al punto crítico de la Biosfera. La coincidencia de las ortogénesis particulares con la ortogénesis de fondo va a dar lugar a la aparición del Hombre. La Hominización aparece en nuestro horizonte.

4.- HOMINIZACION, NOSFERA, SOCIALIZACION

A.- EL FENOMENO HUMANO. - La Vida es más compleja que cuanto las aproximaciones humanas a ella pueden hacernos pensar. La riqueza de lo material, del Universo que nos rodea excede nuestros limitados intelectos. Esta es una intuición acertada de las distintas filosofías vitalistas, desde Dilthey hasta Ortega y Gasset. Pero decir que la vida es inmensamente rica es decir muy poco. Los anhelos de nuestro corazón y de nuestras inteligencias, a diferencia de sus capacidades, son infinitos. Los hombres estamos ávidos de conocer toda la Realidad, visible o invisible, experimental y meta-empírica. De ahí que, aun a sabiendas de que empobrecemos los datos de la realidad, nos hayamos esforzados siempre en poner límites y barreras en construcción, cauces y canales lógicos para que por ellos discurra. El esfuerzo humano es un esfuerzo de racionalización de cuantos nos rodea. Esfuerzo dirigido en dos sentidos. Uno, primero y muy importante, de análisis de todos los mecanismos y partes de la realidad. Otro, más necesario, de sín-

tesis, de elaboración constructiva de los resultados que nos revela el análisis (255). Para decirlo con una terminología que señala muy bien la ligazón dialéctica de ambos procedimientos, nuestro espíritu necesita "distinguir para unir" (256). Esta es su misión fundamental.

El hombre, desde un punto de vista fenomenológico se nos presenta como un animal pensante, enraizado en toda la Evolución. Pero, simultáneamente y en virtud de esa capacidad reflexiva, aparece ligado a los otros granos de pensamiento, "conspirando" (257) con ellos. Tanto como animal racional, el hombre es (ya lo había dicho Aristóteles, desde su visión estática del Cosmos) una animalidad social. Toda reflexión es una co-reflexión. (258). Distinguiendo para unir, vamos a estudiar en primer término al hombre como ser pensante, como individuo y especie en los que se ha producido el salto de la hominización y la aparición de la noosfera. Luego lo situaremos, al hablar de la socialización, en una perspectiva de la reflexión. Pero ante todo, conviene preguntar ¿qué es el hombre? .

Al plantearse los distintos objetos que había de tratar la Filosofía, Kant señalaba certeramente que uno de ellos, una de las preguntas básicas que todo filósofo había de plantearse era la siguiente: ¿Que es el Hombre?. Esta ha de ser una de las cuestiones a las que debe esforzarse en responder toda Filosofía futura. Y ciertamente, podemos decir que la preocupación antropológica ha crecido constantemente desde los albores del siglo pasado. Frente a una fal

sa concepción de la Escuela y de la Filosofía cristiana en general que relegaban al hombre a un lugar secundario en el estudio del Ser total, la Filosofía contemporánea se ha convertido cada vez más en una Antropología. A este viraje no ha sido extraña, desde luego, la consciencia que, progresivamente, el hombre ha ido tomando a lo largo de los siglos con respecto de sí mismo y de su significación en el Universo, como tampoco lo ha sido el cambio de perspectiva de la filosofía crítica (desde Descartes hasta Kant) con la primaria importancia que en ella ha cobrado la subjetividad humana. De cualquier modo, el Hombre es hoy el tema esencial del existencialismo, del personalismo, y, en cierto grado, del marxismo (260).

Pero esta preocupación antropológica adolece de una visión incompleta de la existencia humana. Los siglos han pasado, pero la visión cartesiana sigue siendo uno de esos "a priori" con que el hombre occidental cuenta siempre al tener que habérselas con la realidad. Descartes, apoyado en ciertos pensamientos anteriores, como el nominalismo de Occam, hizo una separación tajante entre el cuerpo y el espíritu. Frente a la sustancia infinita, distingue "una sustancia finita, con las dos grandes divisiones de cuerpo (sustancia finita extensa, sive corpus) y espíritu (sustancia finita cogitans, sive mens), todas las cuales, aún siendo dependientes de Dios, no dependen ya de ninguna otra cosa en el mundo" (261).

La sustancia creada recibe una compartimentación irre-

ductible. El mundo espiritual y el mundo de la extensión se separan cada vez más uno del otro hasta llegar a constituir dos apartados totalmente extraños. Nada de lo que vale en uno de ellos teniendo vigencia en el otro. Esta idea cartesiana es de las que más vigor han tenido a lo largo de la Historia y ha manifestado sus repercusiones en el campo de las ciencias, de la Filosofía y aún de la teología. La diferencia entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Hombre es una prolongación y un botón de muestra de esta actitud. El prejuicio cartesiano continúa jugando, casi por modo subliminar y como inconsciente, en las gestiones intelectuales de la mayoría de los hombres que estudian.

Esa separación tajante ha tenido resultados espectaculares. Pero precisamente lo que da especialidad a todas las ciencias humanas respecto de las naturales, su objeto material, como diría un escolástico, mirado desde perspectivas u objetos formales específicos por cada una de ellas se muestra desgarrado. Ese objeto común es el hombre, que también es tomado en cuenta como objeto material por una serie de ciencias naturales. Baste señalar la Biología y la Paleontología. Visto por unas ciencias como un objeto particularísimo separado del resto de lo real sensible y por otras, las naturales, como un simple apartado de sus objetos (animales, plantas, etc) y no distinto, morfológicamente, de ellos, el Hombre se disuelve en un mundo de contradicciones insolubles, de aporías (262). La diferenciación cartesiana ha dado buenos resultados, pero ha matado al hombre. Es particularmente sugestivo a este res-

pecto el hecho de que, en la actualidad, la mayoría de los llamados antropólogos se preocupen tan sólo por las variaciones del esqueleto humano y el funcionamiento de su cuerpo. La llamada Antropología científica es poco más que un estudio anatómico y fisiológico comparados de los distintos hombres a lo largo de la Historia. El estudio del Hombre sufre de la rígida separación cartesiana y esa enfermedad puede ser mortal para su futuro.

T ha visto bien esta odiosa separación. "Casi únicamente, el Hombre escapa todavía a la sistematización histórica y energética del Mundo. Ciertamente hay una Anatomía comparada y una Antropología que estudia nuestro cuerpo en relación con los animales; pero estas investigaciones dan cuenta de lo que hay de más inferior, de más antiguo y, por tanto, de menos característico en nosotros. Ciertamente hay una Psicología, una Lingüística, una Sociología Política, una Geografía humana, etc., que se ocupa de los problemas que plantea el Mundo de las actividades reflejas; pero estas disciplinas, por mucho que su vocabulario y sus métodos esten calcados de los métodos y el lenguaje de los laboratorios, forman un grupo cerrado, y, por decirlo así, fuera de la Naturaleza. Tratan al hombre como una especie de pequeño Cosmos aparte, aislado del resto del Universo. Hay una multitud de ciencias que se ocupan del Hombre. Pero el Hombre, por aquello que le hace esencialmente humano no ha entrado todavía en la Ciencia (263). La constatación de este hecho es temprana en el pensamiento de TC. Ya en ñ923 decía lo mismo en un trabajo titulado "L' Hominisation" (264) y, volverá a lo largo de toda su vida científica, una y otra

vez sobre la misma idea. Desgarrado entre unas ciencias que lo estudian como mero prolongador de los fenómenos físicos y biológicos y otras que tratan de entrar en lo más íntimo de su interioridad, como si ésta estuviera totalmente fuera del mundo fenoménico, el Hombre total busca todavía su lugar dentro de la Ciencia moderna. "Dicho de otra manera, actualmente, hay una ciencia del hombre y una ciencia de la naturaleza, pero no hay ciencia del hombre en la Naturaleza, es decir, de la naturaleza extendida al hombre en lo que éste tiene de más propiamente humano".(265). Esta es la situación actual, hasta cierto punto trágica, del hombre dentro de las ciencias.

T no se conforma con la separación cartesiana. Su fenomenología es una fenomenología de la totalidad. Se atiene al fenómeno, pero necesita ver todo el fenómeno (268). Los que observan al hombre en pura y simple prolongación de los otros fenómenos naturales se equivocan y dan una visión parcial, de igual modo que aquellos que se contentan con estudiar su interioridad como desprovista de toda conexión con aquellos. T se propone estudiar al hombre en lo que éste tiene de más propiamente humano, pero dentro de esa gran marea que agita al Mundo: la Evolución. El Hombre no está fuera de esa corriente, sino que es su último y más perfecto producto.

Para dar razón del hombre en su totalidad hay que adoptar un método integrador, distinto del que, hasta la fecha, han seguido los científicos y los filósofos. Hay que tomar en cuenta, como lo hemos hecho a escala de la mate-

ria inerte, la interioridad y la exterioridad del fenómeno. El hombre es, a la vez, continuación de la Evolución biológica y distinto de ella en cuanto que, en él, se manifiesta una propiedad nueva que no encontramos ni en los animales más percccionados: la consciencia refleja, el pensamiento (267). Los animales saben cosas, pero no dominan su saber. No pueden tomar distancia respecto del mismo. El Hombre no sólo sabe cosas, sino sabe que sabe. Es una consciencia al cuadrado (268). Este es el método que tenemos que adoptar si queremos dar razón de la totalidad de la existencia humana. Tenemos que considerar al hombre como un fenómeno, con todas las especificidades que se quiera, pero fenómeno a la postre. El Hombre no es distinto de la Evolución, no está fuera de ella. Es su eje. Para decirlo en frase de Sir Julian Huxley, "el hombre es la evolución que se ha hecho consciente de sí misma" (269).

Esta perspectiva no va a ser fácil para quienes están acostumbrados a mirar al hombre como flotando en un mundo propio, desprovisto de conexiones cósmicas. Esa inclinación, que los filósofos sienten de manera especialísima, es una de las primeras, aunque falsas intuiciones de la consciencia humana. Acostumbrado a ver en todo momento su interioridad, primer dato de su vida, el Hombre se piensa radicalmente distinto, falto de toda relación con los otros seres que no tienen a su yo como evidencia primera. Pero hemos de adoptar esta nueva conformación mental si queremos saber qué somos, como fenómenos y como seres. Y se contentará con hacer una reflexión fenomenológica acerca del Hombre, pero esa nueva manera de ver abre caminos inex

plorados para la Filosofía. Y estudiará al hombre como un fenómeno natural. "En el Cosmos, la Humanidad representa un "fenómeno natural" - Un fenómeno sui generis -, un fenómeno capital; y, como tal, merece (aun a precio de una renovación de nuestras perspectivas) fundar una rama suprema de la Ciencia" (270). Ocupemonos del hombre desde esta nueva situación.

El hombre es un fenómeno natural dotado de pensamiento reflejo. Precisamente es éste su carácter más importante, que ni las Ciencias de la Naturaleza ni las Ciencias Humanas toman totalmente en consideración. Dentro y, simultáneamente, capaz de distanciarse del acontecimiento máximo de la Historia Natural, la Evolución, el Hombre personal y socialmente, se nos presenta como el más misterioso de los seres y, a la vez, una vez comprendido su enigma, será la clave no sólo del pasado, sino también del porvenir de toda la Evolución. (271). Desde que la Evolución se ha hecho consciente, es libre de acabarse o no en el camino. El hombre es el timonel de la Evolución.

B).- LA MUTACION HOMINIZANTE. - El hombre, como individualidad y como especie, es el nuevo objeto que se plantea a la Fenomenología totalizadora de TC. Sabemos de dónde ha surgido pero aún desconocemos el modo en que se hizo esa mutación. Vamos a estudiarla desde un punto de vista estrictamente fenomenológico, no metafísico. Por ello, al considerar al hombre como un eslabón más dentro de una cadena de antecedentes y de consecuentes, tenemos

que renunciar de antemano a enfrentarnos con el "primer hombre", como si de un sujeto que pudiera florecer en nuestro campo mental se tratase. Conviene subrayarlo nuevamente. El objeto de nuestro estudio en éste capítulo va a ser el fenómeno humano. E insiste una y otra vez sobre este hecho que muchos de sus críticos no han llegado todavía a comprender. Mientras continuen en esa postura, los ataques a TC no tendrán más posibilidades de éxito que el asalto de un tanque con una lanza. Los métodos válidos en metafísica dejan de serlo en Fenomenología. Querer aplicar a esta segunda los métodos de investigaciones que se usan en la primera es una gran equivocación. Por ello, conviene dejar claro el carácter del pensamiento teilhardiano. T se propone estudiar todo el fenómeno en su generalidad, hacer una física, una filosofía de la Naturaleza, abierta por ello, a la Metafísica pero respetuosa de los terrenos particulares de esta última. Si no entendemos a la Fenomenología como algo separado tanto de las ciencias particulares como de la Metafísica (en el sentido que expusimos en el capítulo segundo de esta parte) no llegaremos a ponerlos nunca en la órbita mental en que el jesuita se situó. Entender qué es la Fenomenología es la primera labor para conocer a TC.

TC insiste una y otra vez en el carácter propio de su ciencia. "Las páginas que siguen no tratan de presentar directamente una filosofía; pretenden, por el contrario, encontrar su fuerza en el cuidado que hemos tenido de evitar todo recurso a la Metafísica. Lo que se proponen es

expresar una visión tan objetiva e ingenua como sea posible de la Humanidad considerada (en su conjunto y en sus conexiones con el Universo) como un fenómeno" (272). Igualmente toma sus distancias respecto de la Teología. "Nótese que nuestro punto de vista es aquí puramente metodológico. Al colocarnos en el terreno de la pura ciencia experimental, hacemos abstracción, sin por ello negarlos en absoluto, de los conocimientos de orden revelado -más ricos y más precisos- que utiliza la fe católica (273). Expresiones parecidas se encontrarán todo a lo largo de los trabajos de T del Fenómeno Humano (274). El recurso a la Fenomenología es necesario para desbrozar los terrenos desde los que el observador puede estudiar al hombre, pero no niega la legitimidad de las gestiones de otras ciencias. Antes bien, al aportar nuevos datos, obliga a repensarlas, teniéndolos en cuenta. La Fenomenología puede ser una gran ayuda para la Metafísica y la Teología. Por otro lado -T lo recuerda muy a menudo-, las conclusiones a las que él llega no son antípodas de esos modos de conocer, sino que pueden integrarse en ellas, con cierta facilidad incluso. Pero el punto de vista en que aquí nos mantendremos, al igual que lo hace T, es el fenomenológico.

Al mirar las cosas desde esta perspectiva, la primera constatación es que resulta imposible localizar el momento determinado en que apareció el pensamiento, la reflexión. Sabemos que alguna vez tuvo que aparecer pero desconocemos totalmente al sujeto en que se dió. Desde la perspectiva fenomenológica el primer hombre es una especie de Soldado Desconocido. Un héroe anónimo cuyo nombre y hazañas

no nos es posible llegar a conocer. A la base de la Humanidad actúa también la ley de la desaparición peduncular (275). Hay un "blanco" que, fenomenológicamente, no podemos colmar. "Todo ocurre de igual modo que si el tallo hubiera perdido su pedúnculo. Aparentemente, brota de un vacío. Una laguna se descubre en los orígenes de la Noosfera (276). Sin embargo, la existencia de ese vacío es perfectamente normal. "Por la acción del tiempo, los múltiples procesos que componen la evolución tiende a reducirse a un amontonamiento escamoso de "máximos estabilizados". He aquí todo el fenómeno de la estratificación automática de un Cosmos (277). La Fenomenología, que sistematiza también los resultados de la Paleontología, sabe de las dificultades de mostrar experimentalmente los orígenes de un "phylum" zoológico.

Pero, la mutación hominizante está dentro de las leyes de la Biología. En un momento dado, apareció el pensamiento sobre nuestro planeta. El instinto animal que sabía cosas se super-centró y dió lugar al pensamiento reflejo o consciencia al cuadrado. La ley de complejidad-consciencia jugó en la aparición de esta mutación. Sin embargo, morfológicamente el paso de la reflexión en un "presque rien", casi nada. "El hombre defiere extremadamente de las formas animales de entre las que ha emergido" (278). La verdadera mutación, la revolución que aporta la especie humana se ha producido a nivel casi exclusivamente psíquico. Podría verse en ello una especie de negación experimental de la ley de complejidad-consciencia. Efectivamente, si no ha hecho

falta, aparentemente ningún cambio morfológico para la emergencia del hombre, tendríamos que reconocer que sólo ha cambiado la consciencia. Sin embargo, esto supone considerar al Hombre totalmente separado de los otros "phyla" animales. Todos ellos, al tiempo que guían un parámetro ascendente de cefalización, sufrían mutaciones aparentemente poco importantes, pero que se revelaron de primer orden en la emergencia humana. La ortogénesis que dispuso mutaciones determinadas en anteriores series animales, al llegar al hombre se une a la deriva de fondo la evolución animal: la cefalización. Las ortogénesis se unen con la ortogénesis general (279) , y dan lugar a la mutación humana. Aparentemente, el cambio morfológico del Hombre con respecto a los Antropoides ha sido mínimo. Sin embargo, a lo largo de su peregrinar, la Evolución había hecho aparecer propiedades necesidades para que sobre ellas se asentase la razón. Así, la libertad de la mano que revela ausencia absoluta de especialización, la libertad consiguiente de los maxilares de su función prensil. etc.(280). Estas mutaciones morfológicas preparan el camino para esa otra mutación aparentemente desconectada de todas ellas. La aparición de la reflexión no niega la ley de complejidad-consciencia.

¿Cómo podemos imaginarnos que se produjo esa mutación hominizante? "Lo que explica la revolución biológica causada por la aparición del Hombre es una explosión de consciencia; y lo que, a su vez explica esta explosión de consciencia es simplemente el paso de un rayo privilegiado de "corpusculización", es decir, de un "phylum" zoológico a

través de la superficie, hasta entonces impermeable, que separa la zona de Psiquismo directo de la del Psiquismo reflejo. Llegada según este radio particular a un punto crítico de acoplamiento (o, como decimos aquí, de enrollamiento), la Vida se hiper-centró sobre sí, hasta el punto de hacerse capaz de previsión y de invención. Se hizo consciente "al cuadrado". Y así devino, capaz, en algunas centenas de milenios, de transformar la superficie y la faz de la Tierra (281). Igualmente podemos expresar esta mutación de una manera más gráfica (Figura 6). A partir de la vitalización una multitud de radios se dispersaron según una complejidad-consciencia crecientes. Cada uno de estos rayos suponía una solución original a los problemas de la vida. Desde una perspectiva de cerebralización hay que observar que este haz de radios se dispersa y diferencia a lo largo del tiempo. Dentro de esa diferenciación hay una zona de mayor capacidad de cefalización, según un parámetro ascendente. (Ver figura 6, b) Y en la cima de esa especie de anticlima es donde se situa la mutación hominizante de la que ahora estamos tratando (282). Esta es la explicación o aproximación fenomenológica no metafísica a la mutación hominizante.

Así aparece la reflexión, que constituye la cima de la Evolución. El hombre no está fuera de la corriente cósmica hacia una mayor complejidad-consciencia. Es su meta actual y su flecha, pues, a partir de los hombres individuales y de su enrollamiento sobre sí mismos, otro umbral (283). La Socialización o Segunda Hominización aparece en el horizonte. Pero el Hombre está dentro de la Evolución. "El

establecimiento gradual y el funcionamiento de la Humanidad son realidades que es posible ver en continuidad con el desarrollo general del resto de la Vida"(284). Esta es la consecuencia primera de observar al Hombre como un fenómeno. El hombre es un umbral en la Evolución.

Cada individuo humano, al enrollarse sobre sí, se constituye en un grano de pensamiento, semejante a los granos de materia o a los granos de vida. "¿Quiere ello decir que, a partir de este momento, el "phylum", a semejanza de esos animales que se pierden en el polvo de los gérmenes a los que, al morir, dan nacimiento, pierda su función y se volatice? ¿Acaso encima del punto de Reflexión todo el interés de la Evolución varía para convertirse en la Vida de unos vivientes aislados? (285). Una vez conseguido el paso de la Reflexión hay que mantenerlo. El modo en que esto pueda hacerse lo veremos al tratar de la Socilización. Baste aquí con tomar nota de este problema.

C).- UN NUEVO UMBRAL EN LA EVOLUCION.- Hace aproximadamente 500.000 años, según unos; un millón, si creemos a otros, el planeta Tierra fué el escenario de la mutación hominizante que acabamos de estudiar. La perspectiva fenomenológica en que Teilhard se coloca no se pregunta por las causas profundas y últimas que la produjeron. Eso es una cuestión que toca aclarar en Metafísica (286). Pero la Fenomenología, que es dialéctica, tiene que explicar a su modo cómo, de pronto, en un paisaje en que no conocemos más que consciencia al cuadrado y cuáles son sus propiedades.

La consciencia humana es continuidad y discontinuidad respecto de la consciencia animal. ¿Cómo ha aparecido en la superficie de nuestro planeta?.

El Hombre no es una excepción a las leyes generales de la Evolución. Esta es la adquisición recientísima de una Fenomenología antropológica. Para explicarnos la mutación hominizante tenemos que recurrir a la noción ya conocida de los umbrales o puntos críticos de la Evolución. Esta noción puede explicarse por medio de muchos ejemplos. Tomemos un cono y sigamos la disminución de sus secciones rectas desde la base hasta la cima. En un momento dado, pasaremos de la superficie al punto. Nada hay, sin embargo, más distinto de una superficie que un punto. La disminución de la cantidad superficial ha engendrado la aparición de una nueva cualidad: el punto. Desde la superficie hasta el punto hay una evolución (287). Igualmente la agragación de calor a una masa de agua, hasta hacerla adquirir la temperatura de 100 grados, hace que esa masa cambie de estado, pasando de líquido al gaseoso. (288).

La Hominización es un punto crítico análogo "¡La Hominización! He aquí algo terriblemente admirable, un fenómeno biológico indudablemente, pero con repercusiones extraordinarias que nos obligan a quedar mudos de extrañeza. Por muy materialistas que puedan proclamarse muchos biólogos, fieles a esta ley tan compleja de la evolución, están obligados a reconocer la singularidad del hombre con respecto a la serie animal ascendente por el camino de la je-

rarquización".(289). Esto es lo que la mayoría de los que estudian al hombre no han llegado a entender. Unos, excesivamente zólogos no ven al hombre más que como continuidad de la Evolución. Los espiritualistas le aíslan como si fuera una especie de fantasma sin raíces en lo que le precede. "Se obstinan en oponer solamente dos términos para entender la génesis aparente del Mundo: estabilidad completa y cambio continuo". (290). Si queremos entender a lo Humanidad tenemos que tratarla como una continuación de la Naturaleza, pero emergiendo de ella en un punto crítico, que, en cierto modo, rompe la continuidad natural. "En los movimientos de la Materia los puntos "críticos" o "singulares" están omnipresentes. ¿Por qué habrían de presentarse a lo largo de las trasformaciones de la Vida?... Pues bien, el gran hecho que la Antropología de ayer, demasiado ocupada en buscar los "missing Links", no vio y que servirá para iluminar la Antropología del mañana, según creemos, es la aparición en el Mundo del poder de pensar (es decir, para un ser, el poder es reflejarse sobre sí mismo), el cual, a su vez, ha de entenderse como una discontinuidad de primer orden, comparable a la aparición de los primeros seres organizados" (291). Con el Hombre, la Vida ha franqueado un nuevo umbral.

"Al final del Terciario desde más de 500 millones de años, la temperatura psíquica se elevaba en el mundo celular. De Rama en Rama, de Nivel en Nivel, hemos visto que los sistemas nerviosos iban, pari passu, complicándose y concentrándose. Finalmente se había construido, del lado de los Primates, un instrumento tan notablemente dócil y rico que el

paso inmediatamente siguiente no podía darse sin que el psiquismo animal entero no se encontrase como refundido y consolidado sobre sí mismo. El movimiento no se detuvo, pues nada en la estructura del organismo le impedía avanzar. Al Antropoide, llegado "mentalmente" a los 100 grados, se le añadieron unas calorías más. En el Antropoide, casi llegado a la cima del cono, se ejerció un último esfuerzo en sentido axial. Y no falta nada más para que todo el equilibrio interior se trastornase. Lo que aún no era más que una superficie centrada se convirtió en un centro. Por un crecimiento "tangencial" ínfimo, lo "radial" se trastornó y, por decirlo así, saltó infinitamente hacia adelante. En apariencia, casi nada ha cambiado en los órganos. Pero, en profundidad, se realizó una gran revolución : la consciencia emergente, bulliciosa, apareció en un espacio de relaciones y de representaciones suprasensibles; y, simultáneamente, la consciencia refleja, en la simplicidad centrada de sus facultades apareció. Todo ello por primera vez" (292). Desde siempre se venía preparando el paso de un umbral, pero el salto se dio de un solo impulso. La Ley de complejidad-consciencia, clave de la dialéctica de la Naturaleza, ha vuelto a actual, haciendo aparecer caracteres nuevos.

"Los espiritualistas tienen razón cuando defienden tan agriamente una cierta trascendencia del Hombre con respecto a la Naturaleza. Los materialistas tampoco se equivocan cuando mantienen que el Hombre es un término más en la serie de formas animales" (293). Pero ambas posiciones no expresan más que puntos de vista parciales. Su aparente

irreductibilidad no es cierta más que dentro de una perspectiva estática. La aporía desaparece si de esas dos posturas se obtienen los dos términos de una relación dialéctica. Entendido así, el Hombre continúa la Evolución y, al tiempo, la trasciende. En Teilhard nada hay que se parezca a una radical ruptura entre el hombre y lo que le sostiene dentro del árbol de la vida. Tampoco hay reducción de lo superior a lo inferior. La consciencia refleja no es la secreción de un cuerpo llegado a un determinado grado de complejidad, como pretendían los materialistas mecanicistas. "Así, darse cuenta del Fenómeno Humano no equivale simplemente a reconocer la naturaleza (la sustancia) cósmica de los hechos sociales, es decir, su relación con respecto al desarrollo histórico general del Mundo. Consiste, al mismo tiempo, en apreciar y operar la trasposición que deben seguir las leyes y las nociones organo-físicas, establecidas por el Mundo de la material bruta, en primer lugar; y de la material vitalizada, después cuando se llega al Mundo renovado por el poder específicamente humano de reflexionar, es decir, al Mundo hominizado (294). El Hombre constituye un umbral en la Evolución. Queda ahora por saber el lugar que el "phylum" formado por los individuos humanos ocupa en la sistemática universal.

Hemos visto que la mutación que ha dado lugar al Hombre se situó casi únicamente en el terreno de la consciencia. Con respecto a los Primates, el hombre es prácticamente idéntico desde un punto de vista morfológico (295). La Sistemática puramente zoológica sólo toma en cuenta este último aspecto. Ya el gran Linneo colocaba al Hombre co-

mo un simple género dentro de los Primates. A los 150 años de aquel pensador. La Ciencia ha avanzado bastante poco en este terreno. El Hombre ha sido visto como participe en una evolución generalizada, en movimiento, a diferencia de como lo hacía la primera Sistemática. Pero su lugar sigue estando dentro de la línea de los Primates, como un simple género. Parece que la suprema originalidad del Fenómeno Humano se ahogase dentro de la Sistemática. ¿Hay posibilidades, en una perspectiva fenomenológica, de salvar la necesaria jerarquización de las formas animales, y al mismo tiempo dar cuenta de la gran novedad que supone la aparición de la Humanidad pensante? (296).

Solamente vemos una manera de escapar a esa aparente contradicción. Sabemos que al mundo está estructurado esféricamente. Hemos visto la existencia de una Biosfera junto a las estructuras materiales de la Batisfera y de la Litosfera. Para salvar la especificidad del Fenómeno Humano, tan en peligro desde una visión puramente morfológica, el único medio que se presenta a nuestro alcance es considerar al "phylum" humano, de tan sorprendentes caracteres, según vimos más arriba, como otra esfera estructural de nuestro mundo. He aquí la aparición de la Noosfera junto a la Biosfera y las esferas materiales. "Nada hay comparable a la aparición de la consciencia refleja, si no es emergencia de la consciencia misma (297). La consciencia refleja, continuación de la Evolución, hace aparecer una nueva esfera o estructura del Universo, la Noosfera.

De igual modo, a continuación de la Vida, el Hombre es la más alta expresión de esa corriente de la Materia Universal o Weltsoff que se opone a la Entropía. La emergencia del pensamiento supone un estadio más en ese camino hacia lo más improbable. Frente a la degradación de la energía tangencial hacia formas irre recuperables, la energía radial se muestra capaz de levantar un edificio que resiste a los embates del vector o inclinación de mayor estabilidad o probabilidad. El equilibrio del mundo cambia. El Universo encuentra su verdadero equilibrio hacia arriba (298), en las regiones de más alta consciencia y, correlativamente, de mayor improbabilidad. El Hombre es la más adecuada expresión de la Neg-Entropía. He aquí el nuevo hallazgo de la Fenomenología teilhardiana.

Si el Hombre es la más alta de la Neg-Entropía que la Evolución hacia mayor complejidad y consciencia representan, es también el eje de la Evolución. La Biosfera adquiere significación con la preparación del Adviento humano. Es una labor despaciosa, lenta pero con fruto. En el Hombre, la Evolución encuentra su sentido. El Hombre es el cancn de su interpretación. Es la Evolución que se hace consciente de sí misma.

D) LA NOOSFERA.— Con la aparición del Hombre, hemos franqueado un umbral en la Evolución. Los efectos de discontinuidad priman sobre la continuidad. Para entender al Hombre y a todas las construcciones a las que el pensamiento y la libertad humana han dado forma, no basta con redu-

cirlo a una simple prolongación de las demás especies animales, acentuando la continuidad y siendo ciego para con las propiedades nuevas que emergen a nivel humano (consciencia, libertad). Tampoco se puede acentuar la discontinuidad, como si esas nuevas propiedades convirtiesen al Hombre en algo distinto del resto de la Naturaleza. Hay que buscar al Hombre su lugar natural en ella. Y esto sólo puede hacerse desde la visión de la Noosfera como una nueva estructura fenomenológica del Mundo, con una realidad tan biológica como la de la Biosfera pero de propiedades en parte desemejantes de las de ésta (299).

Así podemos preguntarnos: ¿Qué es la Noosfera? Entre la bibliografía. Entre la bibliografía teilhardiana contamos con una obra autobiográfica de gran importancia para ver el paulatino desarrollo de las ideas del Jesuita Francés. Es "Le coeur de la Matière" y data de 1950 (300). Teilhard narra cómo se formó, a lo largo de su vida, la concepción del mundo que actualmente sustenta. Vemos cómo las intuiciones de la juventud y de la niñez se van trasformando en certezas más o menos comprobadas científicamente. La segunda parte, titulada " L' humain ou le convergent" (301), nos da cuenta del modo en que se formó en su espíritu la idea de la Noosfera. El hallazgo de esta noción fué difícil puesto que Teilhard desdintiaba intuitivamente de la consistencia de las sustancias orgánicas y temía la preponderancia que en el Hombre adquirirían las ideas de lo artificial, de lo accidental, de lo individual. La importancia de la etapa humana devino predominante a lo largo de los 20 años últimos de su vida, desde 1936 a 1955 (302). Se-

ñala Teilhard tres etapas en su progresivo conocimiento del fenómeno humano.

-La primera le hizo llegar a la existencia de la Noosfera.

-La segunda le descubrió la importancia del umbral de Reflexión.

-La tercera le llevó al conocimiento de una deriva hacia estados ultrahumanos de evolución (303).

De todas ellas, vamos a dirigir nuestra atención hacia la primera especialmente. "En un memorandum sobre el Hombre hacia 1927, si no me equivoco (304), es decir, tras de mi primer viaje a China, me permití por primera vez -por simetría con la Biosfera de Suess- el hablar de Noosfera para designar la envoltura pensante de la Tierra. Pero, si la palabra no aparece en mis escritos más que en esta fecha relativamente tardía, ya diez años antes esta visión había brotado en mí, al contacto prolongado con las enormes masas humanas que, del Yser a Verdun se oponían en las trincheras de Francia" (305). Fué la realidad del frente la que hizo germinar en la cabeza de Teilhard de Chardin la idea de la Noosfera. Los hombres que luchaban y se mataban en los campos franceses eran un signo de la unidad de la especie humana por paradójico que ello pueda parecer. Como recordaba Hegel, los luchadores tienen que abrazarse para luchar. El millón de hombres que se combatían en las trancheras hi-

cieron ver a Teilhard que no existía ruptura alguna entre lo físico y lo moral, entre lo natural y lo artificial. "El "Millón de hombres", con su temperatura psíquica y su energía interna, se convirtió para mí, en una magnitud tan evolutivamente real como una gigantesca molécula de proteína (306).

Hay, pues, una primera experiencia vivida de lo que representa la Noosfera. La unión orgánica y psíquica del millón de hombres que se combatían en Verdun. Pero, ¿qué es la Noosfera? Durante mucho tiempo, los biólogos han pensado que, sistemáticamente, la Humanidad no era más que un "phylum" nuevo dentro del Arbol de la Vida. Este tipo de concepción falseaba radicalmente una percepción total del Fenómeno Humano. Se entendía al Hombre como una excrecencia accidental dentro de una casualidad surgida en la evolución cósmica, la Vida. Esta desproporción (307) falseaba las representaciones que podían hacerse del hombre.

Durante mucho tiempo, los geólogos han dicho que nuestro planeta al Tierra, tenía una estructura esférica. En ella podemos observar la Barisfera, la Hidroesfera, la Armósfera además de la Litosfera. Afortunadamente, el sabio austriaco Suess habló de una nueva esfera que había de añadirse a las esferas que tradicionalmente se contaban por los geólogos. La Vida había alcanzado una tal importancia y extensión a lo largo de planeta que constituía por sí sola una nueva esfera que había de insertarse dentro de la posición de las demás: la Biosfera.

Pero, como hemos visto los caracteres del "phylum" humano son tales que lo hacen irreductible a ser un puro aumento cuantitativo, y nada más, dentro de la Biosfera. Para que podamos expresar en toda su grandeza la extensión y la soberanía de la especie humana tenemos que hacer de ella la nueva esfera que se junte a las demás del Universo, la esfera pensante, la Noosfera (308). La tierra, vista desde algún receptáculo lejano, desde otro astro, debe aparecerse no sólo azul por el color de sus aguas y verde por la vegetación que la cubre, sino incandescente por el pensamiento que en ella vive. (309). El "phylum" humano ha hecho surgir una nueva esfera en el planeta Tierra. "Sólo una interpretación, sólo un nombre pueden dar la medida de este fenómeno. Tan extensa, pero, como veremos, aún más coherente que todas las capas anteriores, una nueva capa, la "capa pensante" tras haber surgido a fines del Terciario, se expande desde entonces sobre el mundo de las Plantas y de los Animales: fuera y por encima de la Biosfera, aparece la Noosfera" (310).

Para que la Noosfera adquiriera una verdadera significación hay que mirarla como un corpúsculo que reúne en sí a todos los hombres, como la coronación de los esfuerzos de la Biosfera (311). La aparición de la Reflexión marca el comienzo de la existencia de la Noosfera, y ésta crecerá y se desarrollará junto con él a lo largo de su historia. La Noosfera ha pasado por una serie de fases distintas a lo largo de la historia de la Humanidad.

La formación de la Noosfera nos da una idea del carácter convergente del proceso socializador. Desde la aparición de la Vida, el desarrollo normal de las formas vivas había sido "filético" y "dispersivo" (312), ¿qué quiere decir esto? Filético porque cada especie formaba una especie de tallo que se dispersaba en direcciones definidas, por reducción o adaptación de los miembros, especialización de los tipos, etc. Dispersiva porque los diversos tallos se separaban cada vez más entre sí a partir de determinadas mutaciones (313). Sin embargo, con la aparición de la Reflexión, "los centros de consciencia, al convertirse en autónomos, tienden a escapar de su "phylum" respectivo, al cual, consecuentemente, se granula linealmente en individuos. Estos, tangencialmente, que los precipita unos sobre otros, de fibra a fibra y de "phylum" a "phylum", con el resultado de que el sistema entero de los radios zoológicos que, normalmente, hubiera dado a este nudo verticilo de hojas divergentes, tiende ahora a curvarse sobre sí mismo (314).

La Noosfera, pues, es algo dado y, simultáneamente, está haciéndose. Existe desde la aparición de la Reflexión, pero avanza hacia estados cada vez más perfectos. Es la realidad que se va creando por medio de los sucesivos éxitos de la socialización.

E) SOCIALIZACION Y PLANETIZACION. - La Noosfera es un dato y un valor. Aparecida con la llegada de la Ley de Complejidad-Consciencia al estadio reflexivo, la Noosfera ha ido sufriendo los avatares y las pruebas, así como los

Éxitos que la Reflexión ha obtenido a lo largo de su Historia. Es precisamente el poder de reflexión de la especie humano lo que ha dado nacimiento a la Noosfera. Porque la capacidad reflexiva, de por su intrínseca apertura al resto de las cosas, que aprehende en el conocimiento y modifica con su libertad de acción, es, desde su comienzo una capacidad de co-reflexión (315). El Hombre no se encuentra solo en el mundo. Junto a él hay otros miles de granos de pensamiento con los que puede comunicarse ya que, en ellos, encuentra esa misma apertura a lo real y a los demás hombres que podía experimentar en sí mismo.

Es inútil, por sabida, repetir la fórmula aristotélica de que el hombre es un animal social. La propiedad de alteridad, presupuesto necesario de toda socialidad, fué bien vista por el Estagirita y lo ha sido por muchos filósofos más a lo largo de la Historia. El hombre, es, de suyo, un animal social. El hombre, el único ser de la Evolución que tiene una consciencia refleja no está solo en el mundo, sino que aparece en compañía de otros hombres. Ni siquiera el caso de un hipotético Robinsón sería una excepción a esta regla. Como señala Legaz Lacambra, "La vida humana implica, en todas sus dimensiones la alteridad, la relación con otros. El hombre no existe solo y su vida no transcurre solitaria. El alejamiento, el retiro es un modo o una posibilidad de la vida personal, pero no una característica esencial de ésta frente a la vida social; sin ésta, el mismo Robinsón no es concebible, pues, en su aislamiento, siguió viviendo de las soluciones que le dió hechas la sociedad en que previamente había vivido" (316). El Hom-

bre es un ser social por naturaleza. Todo en él está abierto a la comunicación y a la receptividad del mensaje misterioso y secreto de los otros seres reflejos. Esto es algo que Teilhard ha visto con toda claridad desde su perspectiva fenomenológica. Y así señala que toda reflexión es ya incoativamente una co-reflexión (317). El hombre en el mundo se encuentra siendo con los demás (318). Y ello no por una disposición graciosa que éste haya tomado, como lo supusieron determinados teóricos del pacto social, sino porque su ser, de suyo, exige la referencia a los otros seres. Así, Teilhard se acerca a los caminos de la Filosofía tradicional. Desde un principio se encuentra en desacuerdo con cualquier clase de filosofía social para la que el infierno sean los demás o que nieguen la posibilidad de comunicación entre los hombres (319), a pesar de que Teilhard no desconocía los sufrimientos y dificultades por los que ha de pasar el hombre hasta llegar a socializarse (320). Pero aún así Teilhard es optimista. Un optimista que conoce las tragedias de los hombres. Un optimista trágico, como Mounier pensaba que debería serlo todo cristiano.(321).

Por consiguiente, en lo que se refiere al caracter del hombre considerado como persona individual, Teilhard no se aparta de las intuiciones aristotélicas. Sin embargo, pronto comienzan las diferencias al tratar de explicar ese caracter social que se encuentra en todo hombre. Para la filosofía social anterior a Teilhar, que reconocía el caracter natural de la sociedad humana, ese caracter era algo estático que permanecía siempre igual a lo largo de los siglos.

Variaban las circunstancias exteriores, pero la socialidad propia del hombre, al igual que la jerarquía del Cosmos eran datos siempre iguales a sí mismos. Para Teilhar, el carácter social de la vida humana experimenta cambios cuantitativos así como cualitativos a lo largo de la Historia Humana. El carácter social de la existencia humana cobra una dimensión esencialmente histórica, como todos los fenómenos que se presentan en el proceso de Cosmogénesis (322). Para Teilhard la cualidad del hombre de encontrarse con los otros hombres no es socialidad, sino socialización (323). Es una socialidad "in fieri", que se va realizando y perfeccionando a medida que transcurre el tiempo. La socialización, prolongación del mecanismo de la Reflexión (es la cara exterior de éste fenómeno), es el fenómeno último y más grávido de consecuencias de la Historia Universal. (324). Es un hecho que hoy, todo el pensamiento moderno, junto con su preocupación antropológica, se plantea este fenómeno del protagonismo de las masas en todos los estratos de la existencia humana. Sea para saludarlo, sea para rechazarlo, el hecho es que todo pensamiento moderno, en la medida en que es moderno, ha de tener en cuenta este fenómeno (325).

Pero, aparentemente, existía una contradicción entre este problema que estamos señalando y la totalidad de la existencia humana tal y como la concibe Teilhar de Chardin. Para decirlo más claramente, si el hombre es un animal social, ¿cómo no se ha producido antes este fenómeno de la socialización? A juzgar por las preocupaciones de los filósofos y de los sociólogos parecería que el hecho tiene una edad no

superior a los 100 años. ¿No ha visto Teilhard este problema? La contestación ha de ser tajante: sí. Teilhard ha visto la socialización tal y como hoy la entienden quienes se ocupan de ella, pero también ha señalado que el fenómeno no es nuevo aunque sí lo sea la fase en que actualmente se expresa. Es más, Teilhard ha extendido la propiedad de socializarse a determinadas colonias de animales anteriores al hombre (326). La socialización, la tendencia a crear aglomerados de individuos cada vez más unidos entre sí por diferentes alzos es anterior a la aparición de la Noosfera.

A un nivel prehumano, "el P. Teilhard ha subrayado la presencia de asociaciones de carácter socializante en las dos cimas de la Vida que representan determinadas especies de Insectos en los Invertebrados y el caso del Hombre en los Vertebrados, precisamente a medida que el sistema nervioso se hace cada vez más complicado y, por consiguiente, cada vez más organizado (327). En el caso de los Insectos la tendencia a la socialización no ha triunfado plenamente porque el sistema nervioso no podía progresar más. Por el contrario, en el Hombre la Socialización ha aparecido junto con el franqueamiento del umbral de Reflexión. Al ser toda Reflexión una co-reflexión, la socialización se ha manifestado desde siempre a escala humana, lo que ha variado con el paso de los tiempos es el grado de manifestación de esa co-reflexión. Pero conviene dejar claramente expuesto que, con el paso de la Reflexión y la aparición de los Homines, la socialización, como fenómeno, ha encontrado el me

dio ambiente en que mejor podía progresar y continuarse hasta llegar a un término. "El hombre... se libera físicamente con el mayor éxito biológico. Por su cerebro y por su libertad extrema que hace posible la marcha eficiente de ese cerebro hasta llegar a hacer de él la base orgánica de la consciencia, se concreta, se comprime en un gran número que encuentra su plenitud en su convergencia y en su unidad de destino. Entonces esta solicialización se convierte en algo cada vez más necesario (328).

Si bien estaba ya presente en determinadas especies de insectos, el instinto de socialización aparece más claramente, al mismo tiempo que más capaz de llegar a su fin, en el hombre. Ya hemos dicho que toda reflexión es una co-reflexión. Al establecer esta aserción dentro de un proceso de Cosmogénesis, Teilhard asienta el paralelismo entre la historia de la reflexión y la Socialización. No puede decirse que ésta última sea un fenómeno actual, moderno, joven. Por el contrario es tan antigua como la misma vida de la Reflexión. Lo que sucede es que este fenómeno de Socialización ha tenido dos fases a lo largo de la Historia de los Hombres. Una fase expansiva y otra compresiva. (329) Para ilustrar esta afirmación vamos a tomar en consideración una de esas metáforas visuales con las que Teilhard tanto gustaba de operar. Imaginemos una onda que penetra en una esfera en su extremo sur y se dirige hacia su extremo norte. A lo largo de su caminar hasta llegar a su término, podemos ver dos fases principales. Una primera expansiva (desde el polo sur hasta el ecuador de la esfera) en la que los diferentes radios van alejándose cada

vez más hasta llegar a un punto máximo de alejamiento en el ecuador. La segunda fase (desde el ecuador hasta el exremo norte de la esfera) tiene un sentido contrario, los radios, que hasta entonces se habían ido alejando, al trasladar el ecuador empiezan, súbita y repentinamente a acercarse los unos a los otros. Todo ello debido a la acción del medio curvo en que se mueve la citada onda. "No encuentro nada mayor que esta imagen para expresar y hacer comprender, tal y como yo lo veo, el estado biológico y filético del mundo humano en derredor nuestro, en los momentos presentes (330).

El desarrollo de la Socialización humana puede compararse al desarrollo de una onda semejante. El siglo XIX puede considerarse como el ecuador de la esfera, en el que los hombres se encontraban de tal modo alejados los unos de los otros, que llegaron a pensar que el estadio perfecto de la Humanidad consistía en una pluralidad de individuos autónomos en el que los ingredientes sociales desapareciesen lo más posible (331). Los radios de la onda de socialización se habían separado en tal forma que esta hipótesis no parecía descabellada. La confusión actual con respecto al problema de la socialización deriva, en parte, de la consideración de esta estadio de la Humanidad como el perfecto y único válido. Son pocos aún los hombres que se han dado cuenta del estadio de socialización comprensiva en que estamos entrando.

Sin embargo, antes de llegar a esta fase de socializa-

ción comprensiva, la Humanidad de por su poder de co-reflexión había ido en parte socializándose. "El agrupamiento y la organización de la masa humana se habían realizado, hasta el momento actual, en un régimen de expansión más que en comprensión. Sobre un planeta escasamente habitado, las diversas civilizaciones de la Tierra lograban crecer unas al lado de otras sin mayores perturbaciones (332). Hasta hace un siglo el desarrollo de la Humanidad se debió a la aparición de "manchas culturales" (333) distintas unas de otras y poco permeables, refractarias en gran medida a una total comunicación. "Pero, ahora a consecuencia de una soldadura periférica generalizada, el sistema está empezando a totalizarse bruscamente. Económica y espiritualmente hablando, la edad de las civilizaciones se ha terminado; empieza la edad de la Civilización (334). Teilhard repite esta idea para hacernos comprender el momento actual en que se encuentra la Humanidad. "En el curso de un siglo tan sólo... todos los fragmentos de Humanidad que crecieron lentamente en el curso de los siglos empiezan a interpenetrarse y a reaccionar económico-psíquicamente entre sí. A nuestro alrededor, la Socialización está pasando de su fase expansiva a su fase compresiva (335).

La evolución, de la que la Socialización compresiva no es más que una nueva aparición no se ha parado (336). Se continúa y con una velocidad cotidianamente mayor. La Humanidad no se encuentra parada, "Elle ne piétine pas sur place", no se mueve tan sólo aparentemente como la felcha de Zenón de Elea, sino que sigue una verdadera marcha hacia estadios superiores. No hemos de hacer caso de quie-

nes nos dicen que el Hombre y la Vida son accidentes sin sentido dentro del eterno girar de las esferas. No hay que ceder a la tentación pitagórica. La comprensión en que actualmente entramos el proceso de socialización muestra que hay un verdadero devenir cósmico aun a escala humana (337) y, más importante aún, que ese devenir y su sentido se hallan en manos del hombre.

A la fase actual de la Socialización la denomina Teilhard planetización.(338). La planetización es el fenómeno que marca el hecho del paso del ecuador humano.

Un fenómeno puede rastrearse en múltiples acontecimientos, especialmente a partir de la Segunda Guerra Mundial, Durante los años 1939-1945, la Humanidad vivió un acontecimiento como no se había visto todo a lo largo de su Historia. Pareció que el Mundo, en vías de unificación lenta pero segura, saltaba en pedazos para caer en un estado del que nunca podría salir. Y sin embargo... Si miramos ahora al pasado cercano, ¿Qué observamos? Geográficamente, desde 1939, la parte del planeta bañada por el Océano Pacífico se ha incorporado a las tareas comunes de la Humanidad. Este proceso se ha completado hoy con la descolonización del continente africano. La tierra, en el siglo XIX, parecía reducirse a Europa y Norteamérica. El resto de la misma era una parte exótica que no se había incorporado a la civilización. Hoy Europa ha dejado de ser el centro del Mundo y las voces de países lejanos de ella se hacen oír con fuerza en el concierto de las naciones. Etnicamente la

guerra trajo consigo un trasiego de poblaciones enorme que cerró aún más los lazos entre los hombres. Desde un punto de vista económico y psicológico, las formas de vida distintas han ido desapareciendo cada vez más. Ha crecido el intercambio de productos y ha crecido el intercambio de ideas (339). Tenemos que reconocer que, al filo de los años de la Guerra y de los que han seguido, la Humanidad no se ha deshecho, sino que ha tenido unos puentes entre los hombres cuyo caracter parece más y más irreversible. Cualquier acontecimiento tiene resonancias planetarias. Hay un fenómeno de planetización. Este proceso tiende a la "edificación de un super-complejo orgánico-social exclusivamente posible (es fácil demostrarlo) en el caso de los elementos personales y reflejos... Planetización de la Humanidad ligada a una agrupación cerrada de personas: la Humanidad, nacida sobre el planeta y extendida sobre todo el planeta, ya no forma, alrededor de su matriz terrestre, más que una sola unidad orgánica mayor, cerrada sobre sí misma, una sola archi-molécula hipercompleja, hipercentrada e hiperconsciente, coextensiva al astro sobre el que ha nacido (340).

Esta planetización es efecto de dos causas que han actuado juntas. De un lado, la estructura esférica, convergente del planeta Tierra. La misma forma de la Tierra ha creado la necesidad de un encuentro entre sus habitantes, Pero esto no es sino una primera razón. El hecho de que la socialización haya llegado a la fase de planetización se debe a otra fuerza actuante en la Historia humana y sólo en ella. Nos encontramos con uno de los caracteres exclusivos de la Reflexión. Esa fuerza es la posibilidad

que existe en la familia humana de que los grupos se interpenetren unos con otros, por la fuerza de su psiquismo. tanto como por sus capacidades de complejización.(341).

La planetización, pues, es la fase en que actualmente se encuentra la Noosfera y es una continuación de la complejidad-consciencia, como lo hace ver su descripción. Es el fenómeno que marca el paso ecuatorial de la socialización humana, La socialización deja de ser expansiva y pasa a ser compresiva cuando llega a la fase planetaria.

Conviene que finalicemos este apartado repitiendo algo que se ha convertido en una especie de "leit-motiv" de estas páginas. Y ello es que la Socialización no es un fenómeno exclusivo de la especie humana. Hemos visto ya cómo estaban presentes las fuerzas de socialización en estadios preliminares a la aparición del pensamiento reflejo. Este hecho debería hacernos pensar en el valor biológico (342) del fenómeno al que estamos asistiendo. En definitiva, la Socialización no es más que una muestra en un estadio distinto de formalización de la ley que rige la derivación cósmica, la Ley de Complejidad-Consciencia. La Socialización, pues, se halla en prolongación de la evolución biológica (343). Así el movimiento cósmico no se detendría con la aparición de la Reflexión, sino que, por medio de la actividad libre del hombre prolongaría a ésta a lo largo de la Historia mediante el entrecruzamiento de las potencias socializantes de la naturaleza humana. Esta es una nueva forma de considerar que el Hombre se halla en conti-

nuidad con todo lo que le precede en la deriva universal de Cosmogénesis, pero en una fundamental y radial discontinuidad con ella de por sus propiedades de consciencia y libertad. Nuevamente aparece la dialéctica teilhardiana de la naturaleza y de la historia (344).

Una vez expuestos someramente los desarrollos de la Noosfera y de la Socialización cúmplenos estudiar la relevancia que estos fenómenos tienen sobre los temas jurídicos, lo que será objeto de consideración en el apartado próximo.

F) REPERCUSIONES JURIDICAS.- Durante mucho tiempo, los juristas y los justilósofos, siguiendo a R. Stammler (346) han estado a la búsqueda de un concepto formal del Derecho. Influido en gran manera por el pensamiento neokantiano de la Escuela de Margurgo, Stammler intenta aplicar al terreno jurídico las ideas fundamentales de esos filósofos. Lo importante para la Filosofía del Derecho es encontrar un concepto formal o puro del mismo dentro del cual puedan absorberse los modos y maneras variables que el Derecho tiene de plantearse en las diferentes circunstancias de espacio y tiempo, de lugar y de Historia. Se trataba de encontrar un concepto que resumiese las características formales, "a priori" del Derecho y que, una vez relleno de las experiencias jurídicas concretas nos proporcionaría una eficaz definición del mismo. En el pensamiento de Stammler esta definición, este concepto formal "a priori" venía dado por la fórmula que decía que el Derecho era "un querer autárquico, entrelazante e inviolable" (347). Combinando

esos cuatro elementos nos encontramos con las diferentes categorías jurídicas que se resumen, tomadas dos a dos en la siguiente formulación cuatripartida: sujeto y objeto de derecho; fundamento jurídico y relación jurídica; supremacía y subordinación jurídica; juridicidad (legalidad) y antijuridicidad (348). Son muchas las críticas que se han dirigido al pensamiento stammleriano, trasposición jurídica del nokantismo. No vamos ahora a entrar en ellas. Lo que sí queremos retener de los trabajos de Stammler es ese deseo de encontrar una definición del Derecho, válida en todo momento y en todo lugar.

Frente a la imposibilidad aparente de encontrar ese concepto puro del Derecho, bastantes autores han desesperado de poder dar una definición ontológica del mismo, válida para todas las clases de material y textos jurídicos que podemos encontrar a lo largo de la Historia Humana. Son tantas y tantas las definiciones que se han propuesto del Derecho que muchos no creen poder encontrar una válida y caen en el escepticismo (349). El Derecho, como la Metafísica para Kant y sus seguidores, es, para muchos juristas, hoy, algo acerca de cuya verdadera esencia poco podemos decir. De ahí que haya una corriente entre los modernos justilósofos que niegue validez a cualquier investigación ontológica en este terreno y se conforme con aplicar sus esfuerzps a una mayor y mejor estructuración lógica del conjunto normativo de un determinado Estado o Comunidad Internacional. Kelsen y una gran parte de sus seguidores van por ese camino. (350).

Sin embargo, en esta materia, como en muchas otras, el escepticismo y la desesperanza, actitud ética subsiguiente, no tienen más valor que el de servir de negación fructífera para que, sobre ella, puedan replantearse los mismos problemas. El escepticismo como actitud negatoria de toda validez del conocimiento humano sirve de espoleo a las hazanas del intelecto. Por ello, aunque le atribuyamos un gran valor como contradicción motora de investigaciones positivas, no dejamos de ver que, contra él, siguen siendo ciertos los argumentos que hace ya muchos siglos expuso Aristóteles. El esceptico, para ser consecuente con su propio pensamiento habría de convertirse en una planta, ya que ni siquiera los propios juicios acerca de la imposibilidad de conocer podrían ser hechos por el esceptico que, así estaría poniendo como verdadera y válida una proposición universal, lo que se halla en contraposición con su propio sistema.

Frente a la postura escéptica o extremadamente relativa de muchos de los actuales filósofos del Derecho, más valdría decir con Legaz, parafraseando a Zubiri, que la definición del Derecho es "algo constitutivamente inmaturo (351). La definición del Derecho, como toda definición de los objetos trascendentes para la vida humana tiene algo de filosofía y en ese sentido participa de la constitutiva inmadurez de ésta. Cada filósofo nos entrega su propia definición del objeto sobre el cual recaen sus atenciones. El derecho existe y ello es una experiencia del común de los mortales. Hay un fenómeno jurídico. No es que vayamos a basar nuestra argumentación en el "sentido común ju-

rídico" como lo han hecho algunos autores (352) pero sí vamos a hacer de él un punto de partida para nuestras investigaciones. Pues si es un hecho de experiencia que el Derecho existe, será necesario concluir que es posible obtener conocimientos acerca del mismo y conocimientos científicos, es decir, dotados de validez y generalidad. Las disputas de escuelas pueden constituir una piedra de escándalo contra quienes mantenemos esta afirmación, pero, con Teilhard, estamos convencidos de que cualquier fenómeno para ser tiene que ser pensable (353). Si existe un fenómeno jurídico, su existencia es, por sí misma, una garantía de que es posible obtener conocimientos valederos acerca del mismo. Y mi opinión es que, si superamos sus aparentes contraducciones, en el fondo todas las escuelas y todas las filosofías jurídicas aceptan, casi inconscientemente, determinadas notas ontológicas del Derecho que pueden servirnos de base para un estudio de su definición. Una definición no formal y "a priori", sino encontrada en el rastreamiento de lo que todos los justilósofos dan como presupuestos ontológicos del mismo. Si queremos decirlo con una terminología escolástica, en toda concepción del Derecho hay unas notas esenciales, de las que todos los estudiosos se valen para entender el fenómeno de lo jurídico. Veamos ahora cuáles son éstas que hemos denominado notas esenciales del Derecho y que se encuentran, aun por modo inconsciente, en todas las filosofías jurídicas. Después veremos lo que Teilhard aporta a una definición del Derecho por el valor que en él cobran cada una de esas notas, traspuestas en una visión de Cosmogénesis.

a) Notas esenciales del Derecho- Hemos afirmado más arriba y lo mantendremos a lo largo de las líneas que siguen que en toda definición del Derecho hay notas comunes que podemos extractar y que constituyen lo que podríamos denominar notas esenciales o propiedades ontológicas del Derecho. Incluso los más escépticos o relativistas de los juristas echan mano de ellas al caracterizar sus sistemas y darnos una definición aproximativa del Derecho. Tomemos al azar definiciones del mismo. Legaz Lacambra nos dirá que el Derecho "es una forma de vida social en la cual se realiza un punto de vista sobre la justicia, que delimita las respectivas esferas de licitud y deber, mediante un sistema de legalidad dotado de valor autárquico"(354). Para Recasens Siches "el Derecho constituye un producto humano de cultura que consiste en una forma normativa de la vida social"(355). En el sistema de Kelsen, la atención se fija, en modo preferente, sobre el carácter normativo de la ciencia jurídica, del que debe excluirse cualquier valoración ética.(356). Basta un imperativo hipotético fundamental, sea éste cual sea, para que la ciencia del Derecho pueda actuar organizando y estructurando la pirámide legal del Estado. Pero aunque de la ciencia jurídica haya de desaparecer cualquier referencia valorativa o sociológica, para que se atenga a su papel lógico-dogmático fundamental y único, Kelsen no puede olvidar que esa ciencia da mandatos para los hombres. Por ello no puede negar su carácter de ciencia social. Legaz señala agudamente que, en los últimos tiempos la rigidez de las posiciones Kelsenianas "se ha atenuado, en parte por influjo de la sociología (357). Un marxista como Stucka define el derecho como "un sistema

(u ordenamiento) de las relaciones sociales correspondientes a los intereses de la clase dominante y tutelado por la fuerza organizada de esta clase"(358). Aunque Stucka afirme que ésta definición es la que él dió del derecho soviético en 1919, pocas líneas más abajo dice que en ella pueden encontrarse "los principales ingredientes del concepto de derecho en general (y no sólo del derecho soviético). Su valor fundamental consite en colocar por vez primera sobre una sólida base científica el problema del derecho en general, renunciando a una visión puramente formal y viendo en el derecho un fenómeno social cambiante y no una categoría eterna"(359). Así un autor marxista llega a dar del Derecho una definición hasta cierto punto semejante a las de los demás teóricos del Derecho, aunque muy agudamente señale que, con su definición, el Derecho pierde aquel caracter de eterna validez de que habían pretendido dotarlos numerosos folósofos burgueses, que deseaban hacer perdurar para siempre, mediante su hipostatización y santificación, el orden social liberal.

Hemos elegido estas definiciones del Derecho un poco al azar y un poco a deseo, ya que, en ellas podemos representar a las grandes corrientes del pensamiento jurídico del momento, desde el formalismo hasta el sociologismo marxista, pasando por una concepción liberal (llamaremos así a la de Recasens) y otra personalista cristiana (así denominamos a la de Legaz). Por muy dispares que puedan parecernos, todas esas definiciones tienen unos ciertos elementos comunes a los que hemos llamado notas esenciales o propiedades ontológicas del Derecho y que podríamos abre-

viar en las tres siguientes: socialidad, normatividad y realización de un terminado punto de vista sobre la que debe de ser el derecho. Las dos primeras aparecen como evidentes en todas las definiciones, en tanto que la última es más discutible ya que, expresamente, sólo está patente en las de Legaz y Stucka. Vayamos, sin embargo, por orden, ocupándonos de cada una de estas tres características paso a paso. Ya señalaremos cómo el tercer carácter ontológico del Derecho que hemos señalado (la realización de un cierto punto de vista sobre lo que debe ser el Derecho o, como diríamos, con Burdeau, la realización de una "idea de Derecho" (360), esto es, un cierto tipo de organización social susceptible de satisfacer las exigencias de una determinada comunidad), se halla presente incluso en aquellos autores que no lo incluyen dentro de su definición particular. Veamos ahora cada uno de esos tres caracteres.

-Socialidad.- Desde Aristóteles se ha insistido una y otra vez que el hombre es un animal naturalmente social. En el hombre no sólo hay una dimensión de interioridad, sino que existe también una posibilidad de alteridad, de contacto con los demás que es lo que llamamos vida social. Esta vida social puede ser objeto de estudio desde numerosos puntos de vista. Es objeto de la Sociología y también es objeto de la ciencia jurídica, revistiendo en cada una de estas disciplinas una formalización distinta (361). El Derecho se refiere evidentemente a la vida social de los hombres. Este es un hecho que ya habían visto sagazmente los Romanos. Que el derecho ha nacido para regular la vida interpersonal y las relaciones sociales de los hombres, lo

había dicho ya Hermogeniano al afirmar que "hominun causa omne ius constitutum est"(362). Los hombres no son islas. No viven aislados sino que toda su existencia necesita, para poder ser verdaderamente humana, de las existencias de otros hombres. Desde siempre el hombre ha vivido en sociedad y allí donde hay sociedad es necesario regular las relaciones entre sus miembros. Allí donde existen los hombres debe existir el Derecho. Y esto es algo que también habían entrevisto los Romanos en su famoso adagio: "ubi homo, ibi, societas; ubi societas, ibi ius; ergo ubi homo, ibi ius" (363). La particularísima interrelación hombre-sociedad-derecho no es un descubrimiento moderno sino algo sabido ya desde antiguo.

Pero no toda la vida social se halla regida por reglas jurídicas. Todos los actos sociales o socializados que yo realizo no están imperados por normas jurídicas. Hay determinadas cosas en mi vida social de cuya posición u omisión no se derivan consecuencias jurídicas. Así, p.e., el saludar o no a un conocido no entraña, normalmente, consecuencias jurídicas. Ahora bien, si toda la vida social no se halla regida por estructuras jurídicas, si podemos afirmar, sin embargo, que toda vida social tiene una cierta estrutura normativa (364). La vida social se halla caracterizada por la necesidad en que me encuentro de realizar un determinado tipo de actos a menos que quiera sufrir en mí la coacción social. "Hay vida social porque y en cuanto que hay normas sociales-normas del "se" (365), que imponen su dictadura, desnaturalizando al ser personal del sujeto y por eso el sujeto tiene que contar con esa irre-

mediable "alteración" (366). Toda la vida social me impone determinadas reglas de conducta y condiciona, en cierto modo, para bien o para mal, a mi propio yo. La estructura de la vida social es una necesidad de la coexistencia, del Mitdasein con los demás.

Así pues, el Derecho tiene un carácter social. El Derecho se hace por y para los hombres y porque estos viven necesariamente en comunidad. Por ello que esta nota de socialidad haya de ser tomada en cuenta por cualquier filosofía pasada, presente o futura. El mismo Kelsen que, especialmente al principio de su quehacer intelectual, no quiso incluir esta nota en su definición de la ciencia jurídica, tiene que contar necesariamente con ella, ya que si no existieran los hombres y la vida en común, de poco valdría su teoría pura del Derecho. Pero por ser social, el Derecho tiene inmediatamente uno de los caracteres necesarios de la vida social: la normatividad. Y con ello entramos en la segunda de las características ontológicas del Derecho a que nos estamos refiriendo.

- Normatividad.- Ya hemos señalado que toda vida social tiene una cierta estructura normativa en cuanto que me impone con caracteres de una cierta necesidad la realización de este u aquel comportamiento o la abstención de realizar una acción. Toda vida social tiene una estructura normativa desde el momento en que impone determinados usos que han de observarse bajo coacción social. "He aquí, pues, otro atributo del hecho social: la violencia o amenaza de vio-

lencia que no procede de ningún sujeto determinado, que, antes bien, todo sujeto determinado encuentra ante sí, bajo el aspecto de violencia, actual o presumible, de los demás hacía él"(367). Ortega ha visto muy bien esta categoría normativa de lo social que impone hacer u omitir determinados actos bajo pena de sanción.

Pero, ¿acaso el Derecho puede equipararse a los demás usos sociales y a la coacción que estos acarrearán en caso de infracción? Sí o no. Sí en cuanto que el Derecho supone una auténtica estructura normativa. No, en cuanto que la coactividad del Derecho es cualitativamente distinta de la de los demás usos sociales, por lo menos en el estadio actual del desarrollo de la vida política y social. Tal vez, en los primeros tiempos de la Humanidad el Derecho no quedaba bien diferenciado respecto de los que Ortega denomina "usos y costumbres"(368). La diferencia entre coacción social y coacción jurídica está muy poco clara, p.e., en la Biblia (369). Hoy, sin embargo, con el desarrollo y aparición del Estado y de la ley escrita que prima sobre cualquier manifestación jurídico-consuetudinaria la diferencia entre sanción social y sanción jurídica ya no es cuestión de grado, sino de la emergencia de un nuevo estado cualitativo.

Precisamente la cualidad que todos los justilósofos reconocen hoy al Derecho es la coactividad, o, en la terminología de Bobbio, la eficacia (370). Si se desconoce una obligación jurídica, el Derecho tiene tras de sí a todo el

parato estatal para imponerlo y restituir la situación anterior a la infracción de la norma. La normatividad, acompañada de la coactividad es el segundo de los caracteres ontológicos del Derecho.

-Realización de una idea de Derecho.- Finalmente, hemos señalado que el tercer caracter ontológico del Derecho consiste en la realización de una idea de Derecho. Aparentemente este es el carácter más problemático, ya que en dos definiciones de las cuatro que hemos elegido como representativas del pensamiento jurídico actual esta nota no está presente. Sin embargo, pese a todo cremos que hay que mantenerla. Recasens Siches la incluye implícitamente al decir que el derecho "es un producto humano de cultura" ya que, para él, siguiendo a Dilthey, Scheler y Hartmann, la cultura es el mundo de la objetivación de los valores. Y así en nuestro tema señala que "tampoco el Derecho, como tal Derecho, consiste en esos substratos psíquicos y sociales, sino en el sentido peculiar que tienen los conceptos normativos del precepto, sentido que estriba en la intención de encarnar una finalidad de justicia" (371). Así pues, en la definición del Derecho de Recasens va implícita esa cualidad que hemos llamado "realización de una idea de derecho".

Aparentemente, el único irreductible en la negación de una referencia a una determinada idea de derecho es Kelsen, seguido de toda la escuela de la Teoría del Derecho, Pero esta irreductibilidad, como lo ha hecho notar E. Díaz es

puramente aparente. Así este profesor afirma que "cabe admitir como perfectamente fundada la afirmación de la autonomía de la Ciencia jurídica, autonomía del Derecho positivo con respecto al natural, y también la crítica a las tesis del jusnaturalismo sobre la validez intemporal y absoluta de los valores jurídicos, de las normas de justicia. Pero, junto a ello, se hace preciso constatar en seguida el significado de las insuficiencias presentes en el teórico relativismo axiológico Kelseniano; nadie es neutral ideológicamente y en realidad el propio Kelsen también ha hecho su elección en este terreno; lo que ocurre es que estando con el orden cabe mantener una cierta ilusión de neutralidad. Si las cosas son así, si la toma de posición más o menos consciente es inevitable, parece que lo más consecuente y humano es hacerla -y exigir que se haga- racionalmente, bien este tipo de razón no sea ya, claro está, la "razón positiva(372). La postura Kelseniana, totalmente neutral en apariencia, tiene tomado un partido previo por el orden y el poder establecidos. Esa neutralidad es sólo aparente. Por otro lado, Kelsen ha hecho su elección en cuanto a imperativo hipotético se refiere marchando a vivir a los Estados Unidos en vez de quedarse en Austria a disfrutar de la construcción del nazismo. Nadie es libre de no elegir. Los argumentos Kelsenianos pueden entenderse y, tal vez, compartirse cuando en determinado Estado se dan los mínimos presupuestos democráticos. Desaparecida una estructura semejante, la Teoría Pura del Derecho, tan aséptica como la Física teórica (si es que ésta ciencia puede ser aséptica) (373), se convertiría en el instrumento jurídico perfecto para organizar legalmente la dictadura y el terror.

Creo que ni el mismo Kelsen, como lo ha demostrado con su conducta, llegaría hasta el fin de sus propias conclusiones que, por otra parte, en cuanto que supone una estricta organización lógica del Derecho pueden revelarse extremadamente eficaces en determinados terrenos particulares.

Queda sí bastante aclarada la cuestión. Todas las modernas concepciones del derecho, en lo que se refiere a la determinación ontológica de éste, aceptan explícita o implícitamente que una de sus notas esenciales consiste en la realización de una idea de derecho. Los problemas surgen a la hora de determinar cuál ha de ser esa idea. Aquí sí que se dividen irrevocablemente las escuelas. Los teóricos marxistas del Derecho dirán que la idea de Derecho que hay que imponer consiste, en un primer estadio, en la dictadura del proletariado. Los teóricos fascistas arbitrarán la necesidad de abrir al Herrenvolk. Los liberales propondrán la realización de otra idea y los socialistas otra. Pero de entre esas marañas de ideas y soluciones que, con diversos matices, pueden remontarse al infinito, conviene establecer una compartimentación por razón de origen de la idea del Derecho. Me explico más detenidamente. Entre todas esas soluciones hay unas que ponen la idea de Derecho en una fuente o voluntad distinta del hombre (Dios, la Ley Natural, etc) y otras que empiezan y terminan en éste sus investigaciones. En definitiva, la idea de Derecho puede ser autónoma (descubierta por el hombre en sí mismo) o heterónoma (descubierta en una instancia superior que le trasciende). Esta clasificación, predominantemente de estirpe ética (374), es la

que divide en la actualidad a los filósofos del Derecho en jusnaturalistas y positivistas. Dejamos a un lado a los jusnaturalistas racionalistas que se encuentran a caballo entre ambas posturas (375), y cuyas ideas son hoy ya muy pocos quienes las mantienen en su pureza. La Filosofía actual del Derecho está compartimentada y dividida entre jusnaturalistas en el sentido a que nos hemos referido más arriba y positivistas. Unos y otros claman por la verdad de sus teorías. Estos segundos afirman que es imposible una valoración del Derecho, la construcción de una idea de Derecho válida universalmente (376), en tanto que los primeros mantienen su postura insistiendo en la existencia de unos valores permanentes que han de ser realizados y con los cuales pueden juzgarse, en su momento, al derecho positivo (377). En este punto es en el que nos interesa que nos hable Teilhard de Chardin. Todo el resto de la tesis se refiere a la posibilidad de instaurar un jusnaturalismo de nuevo cuño a partir de la nueva concepción de Naturaleza como proceso que ha tomado forma en la obra del jesuita francés. Pero antes de entrar en la segunda parte vamos a intentar esclarecer los términos del problema en el final de esta Primera.

b) Posible aportación de Teilhard a la Filosofía del Derecho. - Las dos primeras notas esenciales del Derecho se hallan presentes en el pensamiento de Teilhard. Ya veremos en la Segunda parte de esta tesis que Teilhard no fué un hombre preocupado por los problemas jurídicos (378). Lo jurídico, como lo metafísico le olía a geometría (379).

Incluso llega a distinguir en el mundo a dos clases de espíritus. De un lado, el orgánico o biológico, capaz de captar fenómeno de la Evolución y de ser un espíritu moderno. De otro, el espíritu jurídico incapaz de comprobar los enormes cambios que el Cosmos y su representación están sufriendo y que parece moverse en un perfecto "kosmós neetos" platónico (380). Esta segunda clase de espíritu eran literalmente insoportables para Teilhard. Por ello nunca se ocupó a fondo del Derecho (381), ni siquiera cuando en los últimos veinte años de su vida, la preocupación por el hombre se hizo constante en su pensamiento. Así y todo, sin embargo, en sus ideas podemos encontrar un hueco por el que reintroducir en el campo de la Cosmogénesis el fenómeno jurídico.

- Sociedad. - No vamos a colver ahora sobre el valor que esta cualidad de la existencia humana cobra en el pensamiento teilhardiano. Ya hemos subrayado al hablar de la socialización cómo la socialidad es coextensiva al hombre y existe desde que la Reflexión apareció sobre la Tierra. Toda Reflexión es co-reflexión (382). Pero, traspuesto en una perspectiva de Cosmogénesis, es donde verdaderamente cobra interés el argumento, pues la socialidad humana se convierte en una socialidad que progresa y va creciendo a lo largo de la Historia de los hombres. La socialidad aristotélica se convierte en socialización en el curso del proceso evolutivo (383). Una socialización cada vez más desarrollada, hasta llegar a su fin en el que los hombres, las personas sean coextensivas al Universo. Entonces habremos conseguido realizar el Universo-Personal. Del valor diná-

mico de la socialidad en Teilhard podría extraer el Derecho muy fructíferas conclusiones. Así, p.e., las ideas teilhardianas podrían servirnos para entender mejor las relaciones entre cambio social y cambio jurídico, etc.

-Normatividad.- Pero esa socialidad tiene una segunda perspectiva que es la normatividad. Por el hecho de ser los hombres sociales en cuanto que son inteligentes, se ven constreñidos a vivir juntos, en grupos pequeños, primero, para llegar algún día, por encima de los Estados nacionales que hoy conocemos, a determinadas entidades supranacionales a escala universal. Pero la vida en sociedad entraña también una cierta normatividad. Una normatividad diríamos biológica (384). Aun inconscientemente, la Ley de Complejidad-Consciencia que rige todo el devenir de la Cosmogénesis obliga a los hombres que son, de suyo, sociales a comportarse de un modo determinado. Los hombres se hallan profundamente enraizados en el proceso cósmico. Es lo que hemos intentado mostrar todo a lo largo de este capítulo de la Primera Parte. Hay una verdadera continuidad de los hombres con respecto de la naturaleza sobre la que han emergido. Una continuidad que no impide -de nuevo la dialéctica teilhardiana- la aparición de propiedades totalmente nuevas que, como la reflexión y la libertad, muestran una total discontinuidad del hombre con respecto de su medio ambiente. "Discontinuidad de continuidad. Así se define se nos presenta, en la teoría de su mecanismo, igual que sucedió con la aparición de la Vida, el nacimiento del Pensamiento (385).

Teilhard no espera en ningun momento al Hombre de la Cosmogénesis. Esta le ha creado pero aquel nos la hace inteligible (386). Así, la normatividad en Teilhard no se apoya en el hecho de que tengamos que convivir con los demás. La causa de la normatividad social y de su corolario, la coactividad, hay que buscarla en la libertad de los hombres que deben renunciar a determinadas cosas para poder ascender, con sus semejantes, hacia estadios mejores de complejidad de consciencia. Pero éste es sólo un primer estadio de la normatividad. Aun antes o, mejor aún, concomitantemente con éste existe otra realidad que obliga al hombre a comportarse en un modo determinado: su pertenencia a una deriva cósmica (387). Así, si cabe, queda el hombre aun mejor enraizado en la naturaleza que en el pensamiento aristotélico-tomista, en el que la religación hombre-naturaleza tenía un caracter excesivamente extrínseco. Tanto por su reflexión, que es co-reflexión, como por su pertenencia al proceso cósmico, el hombre se encuentra sometido a una determinada normatividad. Así creemos que queda atacada de raíz toda concepción idealista (388) de la normatividad que haría de ésta algo exterior, postizo, secundario en un modo en el que la realidad radical sería la vida individual. Todo el pensamiento burgués del liberalismo y su concepción individualista e idealista del Derecho quedan superados en una visión en cosmogénesis. También conviene señalar, aunque esto lo ampliaremos en la Tercera Parte de esta tesis, que, en esta concepción, queda también superada cualquier teoría positivista del Derecho, que se conforme con afirmar la absoluta soberanía de la voluntad humana en la creación de imperativos jurídicos. En la concepción teilhardiana, co-

mo trataremos de demostrar en la Parte final de nuestra tesis, la autonomía jurídica de la voluntad humano no es simplemente negada sino que, por el contrario, es también asumida en una Cosmogénesis que se trasfigura en voluntad de progreso.

La normatividad de la existencia social viene dada con la misma aparición del Hombre sobre la Tierra, la normatividad es parte de la Ley de Complejidad-Consciencia actuando a escala humana. Así podemos decir que la normatividad es biológica y social al mismo tiempo, sin que éstos dos campos se separen en ningún momento, pero también sin que lleguen a confundirse. Esa normatividad que hemos llamado biológico-social (389), no es la misma que obliga a los animales a contestar unívocamente a un determinado estímulo. Por el contrario, actúa a nivel humano, y, por tanto, libremente. Vuelve a aparecer la dialéctica teilhardiana en la que todo está unido sin estar absolutamente separado.

- La realización de una idea de justicia.- No vamos a anticipar aquí las conclusiones de todo el resto de esta tesis. Pero ya podemos plantear el principal problema que va a ser objeto de debate en la segunda parte. ¿Existe en Teilhard la posibilidad de plantear todo el problema jus naturalista? ¿Tiene algo que decirnos en el terreno de la filosofía jurídica la nueva noción de naturaleza entendida como proceso que Teilhard ha aportado al mundo del conocimiento? Y si esa posibilidad existe, ¿cómo habría que entender este nuevo jus naturalismo? ¿sería un jus naturalismo

cerrado, hecho de preceptos iguales a sí mismos para siempre, capaces de decir su palabra en lo referente a todas las cues tiones que plantea el derecho positivo? ¿Pueden basarse en la Cosmogénesis determinados preceptos radicales que se man tengan siempre si bien adaptados a las circunstancias, a los diversos momentos por los que ha atravesado la existencia humana durante su vida sobre el planeta? ¿No aportaría la ley de Complejidad-Consciencia una luz para aislar los ele mentos radicales, permanentes que podemos mantener a lo lar- go de la Historia humana y de Historia del Derecho con ca- racter de jueces y legitimadores del derecho positivo?.

Creemos firmemente, y en ello vamos a ocuparnos a conti- nuación, que en Teilhard la posibilidad de hablar de un De- recho Natural radical en el sentido en que acabamos de de- finirlo. A lo largo del proceso de Complejificación cósmi- ca, a lo largo de la Cosmogénesis hay determinados elemen- tos radicales que pueden servirnos para valorar y orientar al derecho positivo. Pero de la creencia hay que pasar a la demostración. Por eso, la Segunda Parte de esta tesis va a ir dedicada a los problemas que plantea la existencia de un Derecho Natural radical. ¿Es posible semejante Derecho? Y una vez que hayamos respondido afirmativamente a nuestra pregunta, hemos de plantear esta otra: ¿cuáles son los ele mentos radicales que podemos aislar a la luz de la Ley de Complejidad-Consciencia? ¿Cuál es el contenido del Derecho Natural radical? Esta será la Tercera y última parte de nuestra tesis.

PARTE SEGUNDA

LA POSIBILIDAD DE UN DERECHO NATURAL RADICAL

Capitulo Primero

LA CONCEPCION ESCOLASTICA DEL DERECHO NATURAL

1.- LOS ANTECEDENTES

El pensar moral es, quizás, tan antiguo como la existencia del hombre sobre la tierra. Sin embargo, su concreción en un sistema coherente y sólido es relativamente moderna. Podemos decir que se remonta a los tiempos de los Griegos. La razón habrá de buscarse, quizás, en que fueron ellos los primeros que se enfrentaron con el mundo desde perspectivas racionales. Antes de Tales, el pensamiento del hombre acerca de las cosas que le rodeaban, de sí mismo, de su futuro tras de la muerte, etc., estaban en manos de aquellos a quienes Aristóteles designó con el título de " los que mitologizaron " (396). Tras de Tales y las investigaciones de los " físicos " se empezaron a colocar los cimientos para fundar una interpretación auténticamente racional de todos aquellos problemas. La filosofía griega, muy especialmente Aristóteles, creó un sistema conceptual y explicativo del Universo, una Metafísica, como la llamaría Apolonio de Rodas, sobre la cual se basaban todos los desarrollos pos-

teriores del pensamiento, en Moral, Política, etc.

Toda doctrina moral tiene, quieralo o no, sépalo o no, una fundamentación metafísica (397) y la teoría de la Ley Eterna, clave de la moral cristiana tradicional se apoya sobre una noción metafísica que se fué acuñando a lo largo de los tiempos en la Grecia antigua. Esta noción es la del Cosmos. ¿ Qué es el Cosmos ? Para los antiguos, el mundo, a pesar de su pluralidad aparente, era un sistema cerrado y ordenado en el que todo tenía su jerarquía. A pesar de los distintos movimientos (que en la concepción parmeneida no eran más que ilusiones) el mundo permanecía idéntico a sí mismo, más esa identidad era una identidad ordenada. Esa identidad por ser ordenada, necesita de un fin, de una referencia con respecto de la cual pueda hablarse de orden. Para la Filosofía griega, como para S. Agustín, el orden es una adecuada disposición de cosas semejantes o dispares en función de un fin (398). Así toda concepción de Cosmos es una concepción teológica. Orden y fin se implican mutuamente. Esta concepción teológica estaba a su vez basada en la noción de un principio supremo que configuraba y mantenía en orden a ese mundo. Esta noción se traspasó al campo de la Ética en un sentido bastante parecido. La actividad ética era también en un mundo en el que, por debajo de los movimientos aparentes, había unos principios ordenados e inmutables que constituían la medida de bondad o maldad de las acciones humanas. A su vez ese orden al que las acciones humanas tenían que ajustarse era una derivación de la huella dejada en el

mundo por el Nous, el Verbo, etc., es decir, aquel principio superior que daba consistencia al Mundo y lo mantenía en un estado ordenado o de Cosmos. Las acciones morales, al igual que todo el acontecer cósmico, estaban sujetas a una ley. Acerca de dicha ley van a extenderse nuestras próximas consideraciones. " Tras la incabable variedad de los Derechos positivos y de las costumbres, trataban de descubrir aquellas ideas generales y eternas de la Justicia y el Derecho, que los seres razonables estaban dispuestos a reconocer en todas partes y que habían de servir como justificación de toda forma de Derecho positivo " (399). Los principales hitos en la doctrina de la Ley Eterna y de la Ley Natural como reflejo de aquella en la naturaleza racional son las teorías de los estoicos, S. Agustín y Sto. Tomás, a las que ahora vamos a referirnos.

La primera afirmación de una ley que regía al Universo y que era de naturaleza divina la encontramos en Heráclito. La Ley se identifica con el Logos o Razón divina. " El Logos asegura la identidad del ser y del pensamiento; el Logos es el mismo movimiento que aparece a la vez como ley del mundo y del pensamiento y que es reconocida como tal. Cuando el movimiento se desvela bajo el aspecto de una ley semejante, la armonía del mundo se revela a quien se abandona al Logos. Al escuchar al Logos es el hombre entero quien se transforma " (400). El Logos que es el movimiento del Mundo es la ley eterna que rige todo acontecimiento, toda vida.

El desarrollo más importante, inmediatamente después, de

esta idea lo encontramos, en la Antigüedad en la Escuela estoica, de enorme influencia sobre el mundo helenístico y el Derecho Romano. La escuela estoica fué fundada por Zenón, para quien el concepto clave de la filosofía era el de la naturaleza o " physis ". La naturaleza era el principio que regía todo el Universo y ese principio se identificaba con Dios. Además ese principio divino se reflejaba, panteísticamente en la razón humana. El hombre es una parte de la naturaleza y, por tanto, una parte de Dios. " El hombre, en cuanto parte de la naturaleza cósmica era una criatura esencialmente racional. Al seguir los dictados de la razón, conducía su vida de acuerdo con las leyes de su propia naturaleza " (401). Así ponía en obra las reglas de aquella divinidad para el mundo moral. De esta manera, además, al ser todos los hombres seres racionales, esa ley valía para todos ellos y por ellos podía ser reconocida y puesta en práctica. Con lo cual se ponían las bases de una filosofía pensada a escala universal, sin distinción de ciudades-estados, en la que todos los hombres eran portadores de una misma e indivisible dignidad. " Hay un derecho natural común, basado en la razón, que es universalmente válido en todo el Cosmos. Sus postulados son obligatorios para todos los hombres en todas las partes del mundo " (402) Se reconoce por primera vez la igualdad esencial de todos los seres humanos. " Hay un conjunto de principios éticos que dimanan de la razón concebida en sentido estoico, o sea, de la razón que rige el Universo, y que más especialmente gobiernan a los hombres, por la participación que en ella tienen. A la comunidad universal del género humano corresponde un derecho también universal. Tenemos aquí el precedente

inmediato de la teoría cristiana de la lex aeterna y la lex naturalis " (403). Esta teoría es la que recoge Cicerón y, a su través, se trasmite a los juristas romanos, quedando huellas en la compilación justiniana y pasando a formar parte de la tradición posterior del Occidente Cristiano.

2.- SAN AGUSTIN

El desarrollo posterior y más claro de dicha doctrina se encuentra en S. Agustín. En él se encuentra presente también aquella idea de que el mundo es un todo ordenado, fundado - ahora en la creación de Dios, tal y como nos la describe el Pentateuco. Todas las cosas encuentran ahora la raíz de su ser y su ordenación en la existencia de Dios. "No es el - Dios de S. Agustín, como el de Aristóteles, un simple motor primero, imposible en su mediación solitaria: es el princi - pio absoluto de las cosas, cuya acción perdura sobre ellas y las conserva (404). El Universo es, para Agustín, producto del Verbo en quien se encuentran las ideas de todas las co - sas, constituyendo el Verbo una personificación del "Kosmós noetós" platónico. "Por ser el Universo producto del Verbo, es un universo ordenado. La noción de un orden cósmico es - consecuencia necesaria de toda concepción que ve la causa efi - ciente de las cosas en un principio racional" (405). He - aquí, pues, de nuevo la idea del orden, del Cosmos que tan - importante papel había jugado en el pensamiento clásico. De ella se deriva toda concepción teológica del Universo y una concepción semejante es la que sirve de base al pensamiento angustiano..

¿Qué es el orden para S. Agustín? Es una disposición de cosas semejantes o dispares en función de su fin. (406) Pe - ro, para que pueda decirse que existe orden, es necesario - que haya una ley, un principio regulador que ordene las dife - rentes cosas. El orden es realización de una ley. Si no hay ley, no hay orden sino anarquía o, con vocablo de mayor regus

to clásico, caos. Si existe una ordenación total del mundo, debe haber una ley que la justifique y rija. "La consideración de un universo ordenado hubo de apuntar la idea de un principio supremo de la actividad del cosmos, de una ley universal que rige el movimiento de todos los seres que lo integran" (407). Esta ley universal es, para Agustín, la idea de la acción de Dios sobre la Creación, con lo que se diferencia radicalmente de los estoicos, que veían en ella la acción de la razón divina, pero una razón inmanente a la naturaleza humana, una razón estrictamente panteísta. Para Agustín esa Ley es producto de Dios y la define así: "La Ley eterna es la razón divina o voluntad de Dios que ordena conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo" (408). Para Agustín es indiferente, no es problema, saber si la Ley eterna es producto de la razón o de la voluntad divina. De ahí esa proposición disyuntiva que puede muy bien, traducirse con Truylol, por "razón y voluntad", prolongando la interpretación suareciana del problema del intelectualismo o voluntarismo de S. Agustín. La ley eterna es un producto de la inteligencia y de la voluntad divina, puesto que entre ambas sólo existe una distinción de razón. Más valdría que los moralistas insistiesen en que es la ley humana la que debe ser producto de una ordenación racional y no del libre arbitrio del legislador en vez de discutir del intelectualismo o voluntarismo de la ley divina...

"La ley eterna es consecuencia de la acción creadora de Dios: Dios no sólo dió el ser a todas las cosas, sino que hubo de asignarles también el principio de su actividad para que no caigan en la confusión y el caos" (409). De ahí que

la Ley eterna tenga una serie de notas características. La primera es la inmutabilidad y la segunda es la universalidad. Es decir, la ley eterna no cambia ni en el tiempo ni en el espacio. Todo se somete a la ley eterna, tanto lo pasado como lo presente y lo futuro y la ley eterna obliga a todos los seres tanto animados como inanimados, tanto racionales como irracionales. Pero, al llegar a los racionales, la ley eterna que obligaba necesariamente a todos los seres se convierte en una oferta, en ley ofrecida a su libertad, aunque esa oferta no sea un mero ofrecimiento indiferente sino una atracción con carácter exigitivo. "El hombre... cumple, pues, la ley eterna de un modo específico, en cuanto que ésta se presenta a su espíritu como conjunto de exigencias racionales, que puede negarse a acatar" (410). La libertad del hombre trasfigura la ley eterna. Así nos encontramos con la ley natural. El hombre se encuentra con la ley eterna desde una formalización racional. Participa en ella por medio de su esencial racional y esa participación humana en la ley eterna, o mejor, la participación de la ley eterna en la naturaleza racional es lo que la doctrina tradicional ha llamado ley natural. "De aquí que, en definitiva, la ley natural no sea sino la misma ley eterna en un aspecto particular de su vigencia: el que atañe a la criatura racional" (411). El hombre con su razón descubre el carácter obligacional de determinadas manifestaciones de su ser-en-el-mundo y queda obligado, moralmente y no con necesidad ciega, a ponerlas por obra, aunque su libertad pueda negarse a realizarlas. Todas las obligaciones, todas las leyes humanas deben estar en consonancia con la ley eterna y de ella cobran su carácter obligatorio. Esta es

la gran aportación de S. Agustín a la teoría ética. No es una idea nueva, pues, como ya hemos visto, la idea del orden cósmico estaba patente en Heráclito y todo el pensamiento griego (Platón, Aristóteles, el estoicismo) vivió de ella. Los padres de la Iglesia hablaron ya de ella (412) pero, sin embargo, la aportación de San Agustín es insustituible. "S. Agustín representa un paso decisivo más allá de los puntos de vista patrísticos, porque, al asentar la ley natural en la ley eterna, puso en conexión el orden moral natural con la totalidad del orden cósmico, del que aquél no es sino una parte" (413).

3.- SANTO TOMAS.

Santo Tomás recibió el concepto de Ley Eterna y de Ley Natural de S. Agustín y lo elaboró más profundamente (414) . La ley eterna, para Sto. Tomás es "a la vez norma suprema de moralidad y principio del orden universal, tanto físico como moral" (415). Dios que es el Creador del Universo es también quien encamina las cosas a su fin. Dios es el fin de esas cosas y las hace moverse hacia él. Todo ello dentro de un mundo ordenado. Aceptando la definición del P. Soria podemos decir que, para Sto. Tomás, la ley eterna es "el doctamen imperativo de la razón divina, promulgado por Dios como príncipe supremo del Universo que dirige los actos y movimientos de las criaturas todas hacia el bien común de todo el universo, que es su orden total y, en definitiva, Dios mismo" (416). Esa ley es cognoscible, es la fuente de todas las demás y se extiende a todas las cosas creadas. Si el mundo constituye un orden se debe a la intervención, a la realización en él de la ley eterna. Dentro del orden total del universo hay también un orden moral que el hombre, como ser racional ha -

de cumplir y poner en ejecución. El hombre, en cuanto que es uno más de los seres creados se ve sometido a la imperación de la ley eterna. Pero, "la persona se somete a este gobierno de la ley eterna de una manera propia y singular, distinta de las demás criaturas inferiores. Por su carácter racional recibe formalmente los mandatos de Dios, los conoce y los cumple libremente, pudiendo ordenarse de un modo inmediato y directo a Dios, bien común separado, como a su bienaventuranza eterna y fin último personal, razón suprema de ser para toda su actividad libre" (417). En este terreno nos encontramos con el ámbito de la ley natural, que es la participación de la ley eterna en la criatura racional (418), es decir, la amplitud o libertad que se ofrecen al hombre para su cumplimiento libre de los preceptos de la ley eterna.

Es en este punto, el referente al derecho natural, donde la aportación de Sto. Tomás a la teoría agustiniana de la ley eterna es más original. Santo Tomás, como veremos en seguida, expone ampliamente el contenido y las propiedades del derecho natural como orden normativo específico de la racionalidad humana y de las relaciones intercomunicables que de ella surgen. El derecho natural no es ya, como para Ulpiano, "quod Natural omnia animalia docuit", común a seres irracionales y pensantes. Por el contrario, el derecho natural es la normatividad específica de estos últimos. Deriva de la ley eterna, que sí abarca a todos los seres, pero la mediación de la razón lo convierte en el orden específico para la noósfera. De ahí que las normas que impone se presenten bajo la forma de silogismo de deber y no bajo las apariencias de una cons-

tatación de hecho, como las leyes físicas y biológicas que rigen el acontecer cósmico y biosférico. Parte fundamental de este derecho es la aparición de la razón práctica que, a la vista de las situaciones concretas y de los grandes principios normativos, emite un juicio imperativo que la voluntad ha de realizar. Santo Tomás se ha ocupado ampliamente de estructurar esta esfera de la conducta humana.

¿Cuál es el contenido del Derecho Natural tomista? Para Santo Tomás hay una máxima primera de conducta a la que se han de ajustar todos los imperativos particulaes. Esa máxima es evidente para todos los hombres. Antes de entrar a especificar cuál sea esa proposición normativa, conviene observar por un momento lo que Santo Tomás entiende por evidencia.

Para Santo Tomás hay dos clases de evidencia. La primera o evidencia "secundum se" es la propia de aquellas proposiciones cuya predicación pertenece a la esencia misma del sujeto. Así, p.e., las frases "el todo es mayor que la parte" o "dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí" no hacen sino explicitarnos lo que ya sabíamos porque considerábamos propio de la esencia del todo el ser mayor que la parte. Pero hay otro tipo de proposiciones que son evidentes sólo para algunos, avezados mayormente al cultivo de las ciencias. Son aquellas en las que el predicado no deriva inmediatamente de la noticia sobre la esencia del sujeto. Así p.e., la proposición "el hombre es un animal racional" no es evidente según aquella primera definición pues queda cerrada y desprovista de sentido para quien no sepa lo que es el hombre. De este modo, la evidencia no es una e idéntica para -

todos. Hay una cierta clase de proposiciones evidentes que lo son solamente para los sabios, que entienden lo que significan sus términos. Esas proposiciones son oscuras para los ignorantes, que los desconocen (419).

La evidencia no sólo se da para las proposiciones que se esfuerza en explicar la razón teórica, sino también para aquellas a las que se aplica la razón práctica. Para las primeras, afirma Santo Tomás que "lo que primariamente cae bajo nuestra consideración es el ente, cuya percepción va incluida en todo lo que el hombre aprehende." Por eso, el primer principio indemostrable es el siguiente' "No se puede afirmar y negar a la vez la misma cosa" (420). Pero en el campo de la razón práctica lo primero que se aprehende es el ente bajo una formalización de bondad o maldad. "Por tanto, el primer principio de la razón práctica será el que se funda en la naturaleza del bien: "Bien es lo que todos los seres apetecen". Este es, pues, el primer precepto de la ley: Se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal. - Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en este" (421). Esta es la primera proposición normativa de la razón práctica que tiene una intencionalidad generalísima y se aplica muy vagamente, dada su amplitud. Por eso necesita de inmediatas concreciones que nos la hagan más rápidamente alcanzable y aplicable. Esta primera proposición de la Ley Natural necesita de un complemento más inmediato y definido que es lo que la Escuela ha venido llamando tradicionalmente "preceptos secundarios del Derecho Natural".

Hay cosas que se nos presentan como buenas y otras como malas. Precisamente las primeras han de ser puestas en práctica y las segundas rechazadas en virtud de aquel primer precepto de la ley natural. Pero lo que es bueno o malo no es tal por un capricho de nuestro querer, sino que tiene en sí mismo la razón de ser bueno o malo. Por ello, Santo Tomás nos da un cierto canon para discernir qué sea efectivamente bueno o malo. Los preceptos secundarios de la Ley Natural - se sostienen y encuentran su fundamento en un ejercicio racional. Lo bueno es bueno en sí, aisladamente de nuestros deseos o caprichos. Para Santo Tomás, esos principios secundarios pueden encontrarse a tres niveles.

- En primer lugar, el hombre tiene inclinación hacia un bien que es el bien propio de su naturaleza. Es la tendencia a mantenerse en el ser y evitar cuanto pueda impedir ese mantenimiento. "Por razón de esta tendencia pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y evitar sus obstáculos" (422).

- En segundo lugar, hay una tendencia que también es común al hombre junto con todos los animales. Es una tendencia hacia bienes más particulares. "En virtud de esta inclinación decimos que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que "la naturaleza ha enseñado a todos los animales", tales como la comunicación sexual, la educación de la prole, etc.". (423).

- Finalmente, hay una tendencia específica del hombre y que, por tanto, no comparte con los demás animales. Esa tendencia

dencia le viene dada por su carácter racional y, para santo Tomás, consiste en la inclinación a conocer las verdades divina y a vivir en sociedad. Por tanto, todo lo que se refiere a esa inclinación (p.e., desterrar la ignorancia) es también imperado por ley natural.

Este es el contenido de la ley natural en la doctrina tomista. De un lado, hay un precepto generalísimo y eminentemente formal que ordena hacer el bien y evitar el mal. Sobre él se fundan, y al mismo tiempo lo especifican, una serie de imperativos secundarios o "preceptos secundarios de la ley natural" que señalan con mayor determinación lo que se ha de practicar porque es bueno y lo que se ha de evitar porque es malo.

Corresponde tratar ahora de las propiedades que Santo Tomás señala para la Ley Natural. De un lado, se afirma que la ley natural es una para todos los hombres. De otro, es propiedad también de la ley natural ser inmutable en un cierto sentido. Son éstas ya características que S. Agustín había señalado como propias de la ley eterna y que Sto. Tomás retoma ahora. Si la ley natural aspira a obligar a todos los hombres en un momento determinado así como a los hombres que han existido en las diferentes épocas de la Historia esas dos características son fundamentales.

Por lo que se refiere a la universalidad de la Ley Natural, Sto. Tomás empieza, como de costumbre, por proponerse una serie de opiniones contradictorias para después dar su propia solución al problema. Entre las opiniones contra-

rias a la Ley Natural señala una tomada de la experiencia cotidiana de la vida y que es, con mucho, la más importante. "Como ya anteriormente hemos dicho, a la ley natural pertenecen todas aquellas cosas hacia las cuales el hombre siente una inclinación natural. Ahora bien, los diferentes hombres están naturalmente inclinados a cosas distintas: unos desean los placeres, otros prefieren los honores, etc. Luego la ley natural no es una misma para todos los hombres" (424). Es la misma objeción que vamos a ver más tarde planteada por los positivistas modernos.

La respuesta a esta cuestión se articula del siguiente modo. De un lado, la razón práctica está inclinada hacia el bien, pero ese bien se concreta, por otra, en acciones humanas. Acciones, pues, contingentes y particularizadas en las que los principios no actúan siempre con claridad meridiana, por lo cual "aunque se de necesidad en los principios más generales cuanto más descendemos a lo particular, tantos más defectos encontramos" (425). Por lo tanto, la rectitud práctica de las acciones concretas de los hombres sólo es la misma si se considera en general y no en cada caso determinado. Por tanto sólo "en orden a los principios generales de la razón, sea especulativa o práctica, la verdad o rectitud es idéntica en todos los hombres e igualmente conocida por todos ellos" (426). Para las conclusiones particulares y concretas la verdad no es la misma para todos los hombres ni es igualmente conocida por todos ellos. Santo Tomás no se hace ilusiones en cuanto a que la evidencia de los principios de ley natural sea semejante para todos los hombres en todas las circunstancias concretas. Esta a muchas leguas de

una concepción jusnaturalista de formulaciones abstractas'. Para él, la aplicación al caso concreto de los principios - primeros de la ley natural no es la operación lógica de conclusión de un silogismo (Si A es, debe ser B. Es A. Ergo...) Por el contrario las diferentes circunstancias intervienen en esa aplicación al caso concreto, "porque cuanto mayor número de conclusiones se señala, mayor es el número de casos en que el principio puede fallar o no ser recto o verdadero" (427). Nada más lejos del pensamiento de Santo Tomás que un frío logicismo moral, ajeno a las cambiantes circunstancias en que los principios han de ser aplicados. La universalidad de la ley natural es plenamente compatible con la atención a las circunstancias.

Una consideración semejante recibe la propiedad de inmutabilidad de la ley natural. No cabe la menor duda de que en todo tiempo se han considerado naturales una serie de cosas que, más tarde, han perdido su condición de tales. Los preceptos de la ley natural parecen ser la cosa más cambiante de cuantas se conocen. ¿Cómo puede explicarse que Dios - mande a Abraham que mate a su inocente hijo Isaac o que pida a Oseas que se una con una prostituta? La ley natural cambia y Santo Tomás es el primero que lo reconoce implícitamente al comenzar el tratamiento de este tema diciendo que "la mutación de la ley natural puede verificarse de dos maneras" (428). La ley natural cambia. Pero ese cambio no afecta ni se opone a una radical inmutabilidad de la misma. De igual modo que el desconocimiento de determinados preceptos de la ley no atestiguaba contra su universalidad, tampoco la existencia de determinados cambios dentro de su sistema se opone

a que sea inmutable. Así lo mantiene Santo Tomás para quien ese cambio puede realizarse en dos formas. Una primera, - "por modum additionis", consiste en una nueva especificación de la misma al contacto con nuevas circunstancias o supuestos. La segunda, "per modum subtractionis", es más complicada y consiste en que deje de ser natural algo que lo era anteriormente. No puede aplicarse a los primeros principios, pero puede afectar a los preceptos secundarios, si no en general si en ciertos casos concretos. Para decirlo con las propias expresiones de Santo Tomás! "Cuanto a los primeros principios de la ley natural, ésta es absolutamente inmutable; cuanto a lo segundo, que dijimos ser ciertas conclusiones propias, cercanas a los primeros principios de la ley natural no se muda en general, como si dejase de ser recto lo que prescribe. Puede, sin embargo, mudarse en algún caso particular, y esto en los menos, por algunas causas especiales que impiden la observancia de tales preceptos" (429). La inmutabilidad radical de la ley natural no es incompatible con determinados cambios que hagan aparecer como no natural algo que hasta entonces había tenido carácter de tal.

Para terminar con la consideración de las diferentes leyes tal y como aparecen en la doctrina tomista es necesario hacer una referencia al papel que en ella ocupa la ley humana positiva. Esa ley está esencialmente enraizada en la ley natural. La razón de ello se encuentra en el carácter racional de la ley humana. Para ser verdaderamente racional ha de encontrar su origen en la ley natural que es la expresión suma de racionalidad, al ser una participación de la criatura racional en la Suma Razón rectora del Cosmos! Ade-

más, la ley humana, al ser una ordenación racional, necesita partir de unos primeros principios evidentes que sólo la ley natural puede proporcionar. "La razón práctica puede llegar a obtener soluciones más concretas, más particulares, partiendo de la ley natural como de principios evidentes por sí mismos. Estas disposiciones o normas más concretas de la razón práctica, cuando reúnen todas las demás condiciones que el concepto de ley implica, se llaman leyes humanas" (430).

Nos dispensamos de hacer un estudio histórico más amplio de la concepción cristiana del Derecho Natural. Con matices distintos, con construcciones apropiadas al gusto de la época, con nuevas reelaboraciones lo cierto es que esta concepción de Santo Tomás ha permanecido casi inmutable en el pensamiento católico. Baste recordar ahora el renacimiento del tomismo en los últimos cien años así como la doctrina pontificia, ampliamente tributaria de las concepciones tomistas, desde León XIII hasta Juan XXIII y Pablo VI.

4.- BALANCE DEL TOMISMO

En síntesis, el pensamiento de Santo Tomás, prolongador de las intuiciones y hallazgos constantes de la filosofía griega, nos ofrece una amplia respuesta a los problemas de su tiempo. La concepción del derecho natural, en Santo Tomás, quiere ser una concepción ambiciosa, capaz de darnos puntos de apoyo sólidos para la elaboración y valoración del derecho humano positivo. Esta síntesis se plantea a tres niveles:

A) Metafísica.- La idea del derecho natural tiene en Santo Tomás, una fundamentación metafísica, basada , a su vez, en el campo de la Filosofía Natural o Física al estilo de los griegos. Descansa sobre dos supuestos básicos.

a) De un lado, en la consideración del mundo - como un todo ordenado. Para decirlo con el original vocablo griego, el mundo en que nos movemos es un Cosmos, una pluralidad ordenada. Ese orden está puesto ya en él y nosotros podemos descubrirlo pues, en sus grandes líneas, nos aparece

"aliquid per se notum". De esta forma, el orden cósmico se hace patente al hombre. No sólomente es, sino que, además, es pensable. Frente a cualquier clase de escepticismo, la doctrina tomista reivindica este principio fundamental. No solamente existe orden en el mundo, sino que la disposición adecuada de las partes del mismo con vistas a un fin, es algo que podemos conocer, que presenta en sí unas mínimas notas de racionalidad, suficientes para que podamos obtener ciencia acerca de él. No una ciencia o conocimiento meramente puntuales y concretos, sino un verdadero conocimiento científico, es decir, universal, objetivo y etiológico. Nada más lejos del escepticismo de Gorgias y sus tres famosas proposiciones, tempranos heraldos del agnosticismo.

- De otro lado, ese orden existe y es pensable porque es producto de una suprema Razón ordenadora, de Dios. La existencia del orden postula la existencia de Dios. (431). Es Dios quien ha puesto en orden las cosas todas del Universo que, en su funcionamiento, no hacen sino realizar el plan divino. Ese plan divino es la ley eterna. La existencia de Dios y la ordenación divina del mundo es el pilar fundamental de la doctrina tomista acerca de la ley natural.

B) Etico.- La voluntad y la razón de Dios, que han impuesto un orden al mundo, son las garantes de la Ley Eterna. Esa Ley rige todo el Cosmos, tanto en su aspecto es tático como dinámico. A ella se someten necesariamente todos los seres hasta llegar al nivel humano. El animal, como las plantas y los minerales, se halla directamente condicionado por el medio en que vive y se mueve. Toda su actividad

se agota en su respuesta propia a ese medio. Como dice Zubiri, hay un "ajustamiento" perfecto entre el animal y su medio. - El hombre, por contra, está franco de ese ajustamiento cuasi mecánico. Sus respuestas al medio en que vive se eligen de entre un abanico más o menos vario de posibilidades. Es el hombre quien ha de hacer la elección entre ellas, tomando decisiones que limitan aquellas posibilidades anteriores y, al mismo tiempo, intensifican una dirección de su vida. El hombre es, como nos recuerda Teilhard de Chardin, "la temible - facultad de medir y de criticar la Vida" (432). Por tanto, - el ajustamiento entre su persona y el medio en que se mueve no es automático. Se convierte en justificación. "El hombre tiene que hacer ese ajustamiento, tiene que iustum facere, es decir, tiene que justificar sus actos" (433)

Este es el carácter específico del hombre, señalado ampliamente en la doctrina tomista. El hombre, de por su razón y su libertad, no se encuentra unívocamente determinado por su medio, sino que lo trasciende. En definitiva, supone una cierta discontinuidad con respecto al mismo. La posibilidad de la elección lo destaca de los animales. A éstos últimos no les queda más salida que dar una determinada respuesta a un estímulo concreto. El binomio reto-respuesta es siempre idéntico en ellos. Su actividad no plantea problemas de deber si no tan sólo de ser. Contrariamente, el hombre no responde - siempre idénticamente a los estímulos o, aún cuando así lo hiciese, no lo hace condicionado por una inexcusable necesidad íntima. Lo que, hasta el nivel noosférico, se había presentado como necesidad cesa de tener ese carácter con la aparición de la Reflexión. Las respuestas humanas no estan da-

das de antemano, sino que son la contestación a una de las varias ofertas que el hombre encuentra ante sí. El cumplimiento de la ley no es necesario sino libre. Por eso, al llegar el hombre, la ley eterna pierde su carácter ontológico y se convierte en participación racional, en deber ser, en respuesta ética, en suma. De lo natural hemos pasado a lo ético. De la necesidad al imperativo moral. De los juicios fácticos a los juicios exigitivos. El acontecer natural se ha convertido en Etica.

La tarea ética del hombre tiene unas normas rectoras que se pueden encontrar en la observación de la Naturaleza y en la introspección. La primera de dichas reglas, y la más conocida universalmente, es la que enuncia "bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum" (434). Este es el primer imperativo de la ética tomista, tan general que es conocido de todos los hombres. Luego este precepto se exploya en otros posteriores que también Santo Tomás nos da algunas indicaciones. Como hemos visto, para él, son de ley natural los preceptos que imponen la conservación de la propia vida, la unión sexual, la conservación y educación de la prole, la búsqueda de las verdades divinas, la vida en sociedad, etc. Lo más importante de toda esta enumeración tomista es precisamente el final de la misma, el etcétera, que no he puesto yo sino que es obra de Santo Tomás (435). Pues esa partícula gramatical nos muestra que Santo Tomás no pretende hacer una enumeración exhaustiva de los imperativos éticos, sino, que, por el contrario, señala algunos por vía de ejemplo.

Esta es, desde mi punto de vista, la parte más floja de

la ética tomista. Una vez mostrada la posibilidad de que el deber ser emane de una determinada disposición natural de las cosas (que es lo que ha intentado hacer la teoría de la ley natural), los preceptos derivados de la misma son vagos e incompletos. En primer lugar, el principio primero, evidente para todos los hombres y "per se notum" para la razón práctica es un imperativo sumamente amplio y eminentemente formal. Decir que hay que hacer el bien y evitar el mal equivale a permanecer en un primer estadio de la reflexión, en el que aún no se atisba el modo en que se puede determinar qué sea bueno y qué malo. Para decirlo con expresión de N. Bobbio, la máxima "Bonum faciendum, malum vitandum" es una "mera proposición formal...", susceptible de recibir cualquier contenido" (436). Es esta una cuestión clara. El problema está en encontrar en la Naturaleza esos imperativos que indiquen el camino a seguir, en extraer de aquella los elementos radicales que nos den base para la construcción de una ética social o derecho natural, capaz de servir de medida valorativa al derecho positivo. Indudablemente ello no se consigue recurriendo a ese principio formal.

Con respecto a los preceptos secundarios de la Ley Natural no podemos ya oponer un reparo semejante. Ciertamente, nos remiten a determinadas conductas que deben seguirse y, por oposición, a otras que deben excluirse. Pero el problema respecto de estos principios secundarios es que no son susceptibles, por lo menos tal y como los expone Santo Tomás, de una elaboración sistemática. Es decir, que el código de conducta que nos ofrecen es incompleto, fragmentario y, por otro lado, capaz de cambiar con las circunstancias de

espacio y de tiempo. Además, la generalidad de los principios es excesiva y difícilmente pueden servir de guía en los casos concretos. Tal vez, sin embargo, esta última nota crítica sea, al mismo tiempo, una alabanza hacia la amplitud de contenido con que pueden llenarse.

El grave problema de la ética tomista consiste en que, - tras haber expuesto de forma sugestiva el modo en que el hombre se encuentra dentro del torrente de las cosas y cómo de - su curso puede obtener principios éticos, nos deja ayunos de concreción. Porque los principios básicos a los que recurre son demasiado formales. Esta es la gran objeción que puede - plantearse a la ética de la Escuela, al menos en la formulación del Aquinate.

Sin embargo, junto a esta nota desfavorable, el punto de partida y las construcciones acerca de la inmutabilidad y universalidad de la ley natural son cuestiones sumamente acertadas. Ya nos hemos referido a la primera (el hombre religado al Cosmos, formando parte del mismo como una más de las realidades que en él existen). Cumple ahora hablar de la segunda.

El tratamiento tomista de la inmutabilidad y la universalidad de la Ley Natural nos parece acertado porque no ignora las exigencias de las cambiantes circunstancias. Los preceptos secundarios de la Ley Natural -para no hablar de los que de ellos se derivan como consecuencias mediatas y concretas- son parecidos a los valores intermedios de Max Scheler: ganan en concreción lo que pierden en generalidad. Así es po-

sible que en determinadas circunstancias de espacio y de tiempo puedan ser desconocidos y olvidados. Nada más alejado - del pensamiento de Santo Tomás que una consideración de los - mismos como preceptos ya cerrados en sí mismos y fácilmente asequibles a todas las mentes en cuanto se pongan a raciocinar prácticamente. La idea de Santo Tomás está ajena a cualquier tipo de casuismo entendido en el sentido de geometrismo ético. Los valores y los preceptos son normas directivas - complicadas y pegadas a la vida que, por definición, es mutable. De ahí que al hombre le quepa una determinada iniciativa en el terreno ético y no pueda conformarse con ser ejecutor de un rígido silogismo. No vamos a decir que Santo Tomás era partidario de la ética de situación pero sí que estaba tan lejos de ella como del rígido esquema lógico en que muchos escolásticos han intentado enclaustrarle.

Una unión del hombre con la Naturaleza, del ser con el - deber y un acertado relativismo en la aplicación de los principios son las grandes aportaciones de la ética tomista.

B) Jurídico.- Cuando las obligaciones impuestas por la religación del hombre al Cosmos tienen un contenido interindividual la Ley Natural se transforma en derecho natural. Este segundo no es exactamente lo mismo que aquella dentro de la formulación tomista. La ley natural abarca la materia de todas las virtudes, tanto de las que han de vivirse socialmente como de aquellas que son un imperativo - predominantemente individual de cada uno. Sin embargo, muchas veces Santo Tomás usa indistintamente los términos Ley y Derecho para referirse a la misma realidad. Lo hace así de -

acuerdo con la tradición anterior a él que no había llegado a deslindar nítidamente los terrenos de aplicación, las esferas de competencia de cada uno. Pero, como hemos visto, Ley y Derecho no son exactamente lo mismo, ni siquiera dentro del pensamiento del Aquinate. El derecho natural tiene un aspecto más restringido que aquella. "El derecho natural, en este aspecto derivado y más restringido, se refiere únicamente a la materia de justicia o jurídica, de relación a los demás según algún modo de igualdad, es decir, los preceptos de la ley natural que regulan la actividad jurídica del hombre. El derecho natural, pues, como conjunto de normas, es sólo, en el sentido propio de la palabra, una parte de la ley natural" (437). Es esta parte de la ley natural la que directamente nos importa a nosotros considerar.

Estas máximas o preceptos del derecho natural son como el fundamento de las leyes humanas. Pero sólo con ellos no puede fundarse un ordenamiento jurídico capaz de satisfacer todas y cada una de las exigencias de la vida social. El derecho natural nada nos dice acerca, p.e., de la forma en que se ha de hacer testamento, ni de los tipos impositivos que deben aplicarse en la contribución rústica. Todo ello es materia de una regulación positiva que, no debiendo oponerse a los preceptos de aquel, no puede, por otro lado, olvidarse o dejarse al arbitrio de quienes en el caso concreto vayan a decidir acerca de los derechos que les asisten. El derecho natural tomista no es una ordenación pantónoma, indiferente a las circunstancias de tiempo y lugar así como a la diferente evolución de las sociedades humanas. Esta es una ilusión, incapaz de realización práctica, de un sector,

del justinaturalismo racionalista muy diferente del de Santo Tomás. El derecho natural tomista son sólo unas pocas máximas que han de informar los diferentes sistemas jurídicos positivos, dejando a éstos el cuidado de establecer las instituciones pertinentes y adecuadas para la salvaguardia de aquel. Esta adecuación no puede ser obra del derecho natural sino de los legisladores. Santo Tomás, al hablar de la utilidad de la ley humana señala, como capacidad de la misma, la de conseguir la aplicación y adecuación de los primeros principios del Derecho Natural de las situaciones concretas. La ley positiva tiene como virtud la de realizar el ejercicio lógico de aplicación de esos principios a las circunstancias de cada caso, tomando así sobre sus textos el fardo del hombre concreto que, muchas veces, no tendría la capacidad de hacerlo. Ello evita además el recurso a la fuerza y la violencia para desconocer la realización de la justicia. "Por tanto, como la justicia viviente del juez no se encuentra en muchas personas y, además, es muy flexible, se impone la necesidad, siempre que sea posible, de instituir una ley que determine cómo se ha de juzgar y de dejar poquísimos asuntos a la decisión de los hombres" (438).

Finalmente nos queda por solventar una cuestión de la máxima importancia. ¿La concepción tomista del derecho natural es ontológica o deontológica? Expliquemonos. El derecho natural puede entenderse como un sistema de valores universales e inmutables que se encuentra en la trasposición de los conceptos del Cosmos a escala noosférica. En este sentido constituye una valoración, un catálogo de normas éticas a las que ha de -

ajustarse la articulación del Derecho positivo. En este sentido el derecho natural es una teoría ética, deontología o axiología.

En otr significado, puede entenderse al derecho natural como propio y verdadero Derecho, dotado de los mismos caracteres que el derecho positivo, con la sólo excepción, en algunos autores, de la concreción de que éste último goza. - "Cabe así distinguir dos niveles en la aceptación y el rechazo de la teoría jusnaturalista según se aluda al derecho natural como "ontología" o al derecho natural como "deontología"; en la primera fórmula el derecho natural aparece como "ser del Derecho"; en la segunda, como "sistema universal e inmutable de valores". La primera concepción (derecho natural como "ontología"), que es la tradicional y más común en el jusnaturalismo, resulta ser, claro está, englobante de la segunda (derecho natural como "deontología"); el "ser" (natural) del Derecho se constituye como "deber ser" del Derecho (positivo). En cambio, no ocurre lo propio en sentido inverso; esta segunda concepción no es englobante de la primera: quiere esto decir que cabe admitir la existencia de valores jurídicos universales e inmutables sin pensar que éstos sean propia y realmente Derecho, sino más bien Etica, siendo ésta una actitud - que puede encontrarse con frecuencia en autores jusnaturalistas actuales" (439).

¿Cuál de estas dos posturas es la que encontramos en la obra del Aquinate?. ¿Es el Derecho, en esta perspectiva, algo que se realiza sólo y exclusivamente en un sentido fuerte en el derecho natural o es éste un conjunto de valores que le

gitiman y juzgan a aquél?

Para poder contestar a una pregunta semejante, conviene hacer notar que, en los tiempos en que Santo Tomás escribió su Summa, como es obvio, la reflexión sobre el Derecho no había llegado a la altura y precisión en que hoy estamos acostumbrados a verla. De este modo, la separación entre la Etica y el Derecho, habitual en el pensamiento contemporáneo, - era mucho menor; así como tampoco la reflexión sobre determinados caracteres del Derecho, principalmente su coactividad, se había desarrollado hasta los límites precisos que hoy conocemos. Son estas precisiones sin las que no es posible enfrentarse objetivamente con las posturas tomistas sobre el - derecho natural. Sin embargo, hecha esta salvedad, habrá - que inclinarse por la consideración de que Santo Tomás ve en el derecho natural una escala de preceptos en los que la Justicia se realiza de modo óptimo. De esta forma, al ser la - realización de la justicia la cualidad primaria del Derecho, el derecho natural tiene la consideración de verdadero Derecho y no sólo esto, sino que, además, es el Derecho verdadero, en sentido fuerte. Queda ello bien claro cuando Santo - Tomás afirma que "como dice S. Agustín "la ley que no es - justa no parece que sea ley". Por tanto, la fuerza de la - ley depende del nivel de su justicia. Y , tratándose de cosas humanas su justicia está en proporción con su conformidad a la norma de la razón. Pues bien, la primera norma de la razón es la ley natural, como consta por lo ya dicho. - Por consiguiente, toda ley humana tendrá carácter de ley en la medida en que se derive de la ley de la naturaleza; y, - si se aparta en un punto de la ley natural, ya no será ley,

sino corrupción de la ley" (440)! Así queda abierta la puerta a una consideración ontológica de la Ley Natural que, como dijimos más arriba con Elías Díaz, incluye dentro de sí a la consideración axiológica de la misma.

Sin embargo, a la altura de las modernas concepciones - científicas del Derecho queda claro que es difícil dotar al derecho natural de los caracteres de coactividad social que son propios de todo verdadero Derecho. Es ésta una cuestión que, hoy día, pocos jusnaturalista quedan por reconocer. No se puede decir que el derecho natural sea un verdadero ordenamiento jurídico porque sus garantías jurídicas, en aquellos países u ordenaciones jurídicas construídas de espaldas al mismo, son nulas. Y esta precisión escapa a la doctrina tomista, aunque sería ciertamente importante que, desde ella - pudiera realizarse. Hoy día no se puede afirmar que el derecho natural sea un orden coactivo de la misma manera en que lo es el derecho positivo. Incluso en aquellos terrenos jurídicos más abiertos a la influencia del derecho natural, como podía serlo el terreno internacional, la ley no escrita - va cediendo su puesto a las convenciones jurídicas interestatales.

Capítulo Segundo

ARGUMENTOS CONTRA EL DERECHO NATURAL

1.- KELSEN.

Ya hemos señalado que esta parte de nuestra tesis no aspira a ser una "Summa" de las discusiones históricas en torno al derecho natural, sino tan sólo una pequeña contribución para el esclarecimiento de los problemas que hoy se debaten entre los juristas, de modo que pueda quedar despejado el camino en torno a la forma en que Teilhard, incluso sin que él lo sepa, puede incluirse en la discusión moderna acerca del derecho natural. Por ello, las líneas que siguen intentarán tan sólo plantear dicha discusión en torno al derecho natural. Ya hemos visto la postura escolástica con respecto al mismo. Cúmplenos ahora exponer a los impugnadores de la existencia del derecho natural. Sin embargo, conviene hacer una última precisión. Los argumentos que, a continuación, se desarrollan no son tampoco una exposición omnicomprendensiva del tema sino, tan sólo, la exposición de la postura de dos eminentes juristas contemporáneos que pueden ejemplificar la negativa del reconocimiento al derecho natural. Nadie mejor que Hans Kelsen y Norberto Bobbio expresan la postura de quienes se niegan a reconocerlo. Veamos cuales son sus argumentos (441). Empezaremos por dejar la palabra a Kelsen.

A) La Justicia.- La primera tarea de Kelsen consiste en delimitar los respectivos campos en que se encuentran la justicia y el derecho. La justicia es una virtud moral - aplicada especialmente al terreno de las relaciones interhumanas. Pero la justicia o injusticia sólo puede predicarse de un hecho natural. "La justicia es, por consiguiente, la característica de un específico comportamiento humano consistente en el trato aplicado a los otros hombres. El juicio - (Urteil) que afirma que un comportamiento concreto es justo o injusto representa, pues un enjuiciamiento (Be-urteilung) o valoración del comportamiento... El resultado es un juicio que declara o que el comportamiento es tal como debe ser en conformidad con la norma de justicia, adquiriendo así precisamente un valor de justicia positiva; o que, por el contrario, el comportamiento no es como debe ser según esa norma de justicia, sino que, precisamente es opuesto a ella y resulta, por tanto, extraño a todo valor, poseyendo así únicamente un valor de justicia negativa" (442). Este tipo de juicio, pues, es legítimo en el caso de los hechos naturales. Por el contrario, cuando se trata de normas, afirmar que una de ellas es justa o injusta es un juicio dictado desde otra norma superior, el derecho natural. Cuando un determinado planteamiento de derecho positivo sea disconforme con una norma de derecho natural debe ser tenido por no válido porque la teoría jusnaturalista identifica validez del derecho con realización de la justicia. Kelsen entiende el jusnaturalismo en el sentido de una teoría ontológica del Derecho tal y como antes la hemos expuesto. Pero esta teoría, para Kelsen, o es innecesaria o es contradictoria. "¿Cómo una norma y, por consiguiente, un deber podrían ser como deben

ser, o al contrario, no ser como deben ser? Solamente una - realidad es susceptible de ser como debe ser o de no ser como debe ser, sóloamente ella puede tener un valor y sólo ella puede, en este caso encarnar un valor tanto positivo como negativo. Un valor dotado de valor, una norma conforme a la - norma es un pleonismo; un valor extraño a todo valor, una norma contraria a la norma constituye una contradicción interna" (443). La justicia o injusticia no son atributos de una norma. Cuando se dice que determinada ley es injusta o justa se comete una equivocación. La justicia o injusticia deben atribuirse tan sólo al acto de creación de la norma, que es un hecho natural, pero no a la norma misma. Una norma de derecho positivo no es justa o injusta sino que es o no válida según se halle de acuerdo con una norma superior o norma fundamental. ¿Dónde encontrar esta norma fundamental? "El problema de saber por qué consideramos como objetivamente válida una norma que prescribe que los hombres deben dar a sus semejantes un determinado trato, estimando, en consecuencia, justo aquel que por ella viene ordenado conduce así a una norma - fundamental que se presupone justa. La justicia es, en última instancia, la propiedad de una norma superior que no puede ser a su vez deducida, es decir, que no puede ser legitimada por nada diferente de ella misma y que se presupone objetivamente válida; una norma, pues, que prescribe un determinado trato que los hombres deben aplicar a los demás y que constituye de este modo un valor específico, el valor de justicia" (444).

Esta norma fundamental no es única. Existen diversas - normas de justicia, diferentes y contradictorias. El caminar

de la sociedad humana hasta el momento presente ha aportado numerosos ideales de justicia o ideas arquetípicas de normas fundamentales positivas. Sin embargo, no es misión del científico pronunciarse a favor de una u otra de las mismas. "La ciencia, en cuanto tal no debe pronunciarse sobre lo que es justo, o sea, no debe prescribir como se debe tratar a los hombres, sino solamente describir lo que, de hecho, viene valorado y estimado justo sin identificarse ella misma con uno de los juicios de valor" (445). A continuación de acuerdo con este postulado, Kelsen hace un análisis de los diferentes tipos de normas de justicia históricamente dados. No vamos a describirlos nosotros por no ser de interés para nuestros propósitos. Sin embargo, conviene hacer referencia a los dos tipos máximos en que se encuadran todas las normas de justicia conocidas hasta el momento. Esos dos tipos son el metafísico y el racional. "Las normas de justicia de tipo metafísico pueden caracterizarse del modo siguiente: por su misma esencia se presentan como emanando de una instancia trascendente, existiendo por encima de todo conocimiento humano de carácter empírico (o sea, fundado sobre la experiencia); presuponen, pues, esencialmente que se crea en la existencia de dicha instancia trascendente" (446). Por el contrario, las normas de justicia de tipo racional están dotadas de caracteres absolutamente desemejantes. "Las normas de justicia del tipo aquí llamado racional, por oposición al tipo "metafísico", presentan los siguientes caracteres: no postulan ninguna creencia en la existencia de una instancia trascendente, pueden presentarse como establecidas por actos humanos pertenecientes al mundo de la experiencia y resultan susceptibles de comprensión por razón humana" (447).

La existencia plural de estos ideales de justicia así como su real coexistencia nos inclinan a tomar una actitud relativista. Los valores de justicia no pueden entenderse más que como valores relativos. Esta es una de las afirmaciones más importantes de la teoría kelseniana de la justicia.

B) Justicia y derecho! La imposibilidad del derecho natural.- ¿Cómo se relaciona la justicia, los diferentes tipos ideales de justicia con el derecho? Ante todo hay que subrayar que la justicia no es el derecho. La norma de justicia sirve sólo para valorar los actos que han dado existencia al derecho positivo. Si el acto de creación es conforme con la norma de justicia dicha norma se reputará justa. En caso contrario se estimará injusta.

Respecto al modo de entender las relaciones entre el Derecho y la justicia hay dos escuelas de filósofos del derecho - que se oponen radicalmente. La primera o teoría idealista - considera que el derecho positivo sólo es válido en la medida en que se haya creado de acuerdo con las exigencias de la norma de justicia. La segunda o teoría realista o positivista estima que la validez del derecho no depende de su adecuación con la norma de justicia. "Un derecho positivo es válido incluso si es injusto. Significa esto que, como ya hemos constatado, no cabe presuponer como válida una norma de justicia si se considera válida una norma de derecho positivo cuya creación no corresponde a la norma de justicia" (448).

La primera escuela, o teoría idealista, al exponer su punto de vista, presupone un dualismo entre el orden superior e

increado y el orden positivo, obra de los hombres. "Este es el dualismo típico de toda metafísica, esfera empírica y esfera trascendente, cuya formulación clásica es la teoría de las ideas de Platón y que constituye el fundamento de la teología cristiana en cuanto al dualismo de este mundo y del más allá, es decir, del hombre y de Dios" (449). Por el contrario la teoría realista del derecho es firmemente monista en cuanto que sólo reconoce la existencia de un sólo derecho: el derecho positivo, obra de los hombres. Esta segunda escuela es mucho más clara en cuanto a sus resultados, siempre según Kelsen. No hace depender la validez del derecho positivo de su adecuación a una u otra de las diferentes normas de justicia, pues estas son relativas, es decir, no pueden presentarse con afanes de exclusividad. Todo ordenamiento positivo puede ser considerado válido de acuerdo con alguna de esas normas de justicia. Por tanto, "para una teoría positivista del derecho, el fundamento de validez de un ordenamiento jurídico positivo no reside en una de las numerosas normas de justicia existentes, dado que no cabe conceder primacía a una de ellas sobre todas las demás; el fundamento reside, por el contrario, en una norma hipotética fundamental, es decir, supuesta en el pensamiento jurídico, según la cual hay que comportarse y tratar a los hombres en conformidad con una Constitución primitiva que posee una cierta eficacia, sin inquietarse por saber si el ordenamiento jurídico construido de acuerdo con esta Constitución es o no conforme a una cualquiera norma de justicia. Sólo esta norma fundamental y no ninguna otra norma de justicia tiene relevancia en la cuestión de la validez del derecho positivo" (450).

La teoría jusnaturalista, aparte de caer en un dualismo idealista al separar y contraponer el orden de los hombres con un orden ideal, situado más allá del mundo, se basa además en un error lógico sumamente grave. Para la teoría jusnaturalista la autoridad normativa suprema es la naturaleza del hombre. De ella emanan una serie de normas a las que se ha de ajustar quien quiera comportarse justamente. Esas normas son, además, invariables e inmutables. Pero aquí precisamente se halla su gran error. La naturaleza es un conjunto de hechos conexionados entre sí en virtud del principio de - casualidad. Es un ser (Sein). Ahora, como ya dijimos más arriba, de un hecho no puede deducirse una norma ni un deber (Sollen). Sólo se puede decir que un hecho es bueno o malo cuando se aplica, exterior y aún inconscientemente, un deber al ser. "Para poder deducir esas normas desde los hechos lo que se hace es proyectar, incluso de manera inconsciente, sobre esa realidad fáctica las normas que se presuponen y que constituyen los valores. La realidad y los valores pertenecen a dos campos distintos" (451). Para Kelsen las únicas - normas verdaderamente naturales no pueden ser más que las le yes físicas de la naturaleza. Y estas nada pueden decir acer ca de la justicia o injusticia de una determinada disposición jurídica. "Cuando la teoría jusnaturalista deduce de la naturaleza normas inmutables del comportamiento, lo que hace - es trasponer las reglas del ser (Seins-Regeln) para hacer de ellas normas del deber (Soll-Normen), creando así la ilusión de un valor inmanente a la realidad" (452). En el mismo - error lógico se cae cuando las normas inmanetes a la naturaleza se presentan como fines objetivos de la misma. Cuando se adopta una interpretación teleológica de la Naturaleza nos

encontramos ante la misma teoría que halla en la naturaleza la causa de las normas de justicia. Adoptemos el prisma teleológico o etiológico las consecuencias a las que llegamos son las mismas, pues los fines, en sentido objetivo, son - aquellos que deben ser realizados. Desde una perspectiva o desde otra, la teoría jusnaturalista equivoca los planos del ser y del deber ser. La causa de esta confusión hay que - buscarla al nivel del origen religioso y metafísico de esta concepción, basada en la existencia de una autoridad trascendente.

Así, la primera objeción que cabe hacer a la teoría del Derecho natural es que no es posible deducir un determinado deber ser a partir del ser, a menos que, de antemano, inconscientemente, se haya dotado al ser de determinadas características míticas o fabulatorias. Pero, además, pueden proponerse otras objeciones determinadas. La primera de ellas consiste en mostrar que la naturaleza del hombre no es la fuente de un derecho natural, inmutable y universal. Efectivamente, la naturaleza del hombre se ha entendido desde tantos ángulos distintos que se ha creado una serie prácticamente inacabables de normas fundamentales de justicia. La segunda objeción es que, de una pluralidad semejante de normas de - justicia, no se puede deducir ni una sola regla válida con carácter universal y dotada de inmutabilidad. "Las normas - así obtenidas estarán necesariamente en contradicción unas - con otras, no pudiendo, pues, representar un orden justo del comportamiento humano, en cuanto que las normas que están en conflicto unas con otras resultan incapaces de formar un "orden" normativo" (453).

El error lógico de la teoría del derecho natural se ve reforzado por la imposibilidad práctica, históricamente demostrada, de encontrar unos preceptos universales e inmutables de conducta a través de la pretendida naturaleza humana. Tanto si nos fijamos en los instintos primarios de la misma, - como si llamamos natural al comportamiento normal de los hombres o hacemos de la razón práctica la sede de donde han de emanar dichos principios, las posturas a las que llegamos son totalmente distintas. El concepto de razón práctica tanto en Santo Tomás como en Kant es sometido por Kelsen a una aguda crítica de corte filosófico sobre la que no es ahora el momento de pronunciarnos. Conviene subrayar que Kelsen no admite como válidos los postulados que de esa razón quieren hacerse brotar y que considera una trasposición injustificada el paso del ser al deber ser. La teoría del derecho natural es una respuesta inválida a los problemas que el hombre tiene planteados en este momento de su viaje cósmico. "No resulta difícil comprender que la teoría del Derecho natural conduce necesariamente a un fracaso en relación con los grandes problemas de la justicia, decisivos en nuestra época: la alternativa democracia o autocracia y la alternativa economía libre (capitalismo) o economía planificada (socialismo). Si se cree encontrar en la Naturaleza, por parte de esta hipótesis, la norma de justicia de la libertad (auto-determinación), se declarará que la democracia y su sistema de economía libre que garantice la propiedad individual son el único orden social natural, es decir, justo. Si se cree encontrar en la naturaleza, partiendo de esta hipótesis, la norma de justicia que reclama la satisfacción de las necesidades económicas de todos y su seguridad económica, en-

tonces se considerará natural, es decir, justo, y se defenderá el orden social que realiza este ideal, incluso si, o precisamente porque, este orden sólo alcanza su objetivo a través de métodos autocráticos o de economía planificada, declarando que los medios de producción sean de propiedad colectiva. En efecto, Locke ha deducido de la naturaleza la democracia, Filmer la autocracia; Cumberland la propiedad individual y Morelly la propiedad colectiva. Con los métodos de la teoría del Derecho natural, y en lo que se refiere a la justicia, se puede probar todo y, por lo tanto, no se prueba nada" (454). Esta es la refutación kelseniana, por lo menos tajante, de la doctrina del derecho natural.

Los modernos intentos para volver a fundar dicha teoría le parecen a Kelsen meros esfuerzos por revitalizar algo inanimado ya e irrecuperable. Así sucede con el llamado derecho natural de contenido variable que niega una de las aserciones principales de toda teoría del Derecho natural, en la especie, la inmutabilidad. Kelsen señala que una teoría de este porte no puede oponerse al relativismo positivista del que es eficaz defensor. Ello sucede aún en los casos en que hay unos principios de Derecho natural de contenido variable apoyados en otros de carácter inmutable.

C) Las funciones del jusnaturalismo.- Hasta aquí la exposición de las diferentes teorías jusnaturalistas. Un examen histórico desapasionado y objetivo, según Kelsen, que muestra sus postulados carecen de validez. Científicamente no hay lugar para el jusnaturalismo en el campo jurídico. - ¿Qué justifica entonces que, a lo largo de tantos siglos, -

los hombres hayan vuelto una y otra vez hacia esta teoría - sus miradas? Para Kelsen es indudable que el éxito de que - ha gozado el Derecho natural a lo largo de los siglos puede explicarse por el carácter conservador de la teoría. "Las teorías jusnaturalistas, tal como han sido presentadas por - sus partidarios más calificados, han servido en lo esencial para justificar los ordenamientos jurídicos establecidos y sus principales instituciones políticas y económicas, considerándolas conformes al Derecho natural; han tenido pues un carácter conservador" (455). La justificación de los éxitos del jusnaturalismo hay que buscarla a un nivel menos racional que el de la ciencia, a nivel político. Los hombres han recurrido al jusnaturalismo para salvaguardar las situaciones e instituciones creadas y defendidas por los distintos ordenamientos jurídicos. Para ello el jusnaturalismo sigue un sistema repetidas veces expuesto, desde las teorías estoicas hasta su desarrollo eclesiástico. Consiste en la santificación del derecho positivo existente en un tiempo y un espacio concretos a través del pretendido derecho natural. Tanto en la enseñanza estoica como en la de la Iglesia católica se establece una división entre un mundo bueno, paradisíaco, reino del derecho natural y el mundo cotidiano en que los - hombres concretos desarrollan su existencia. En este segundo mundo no hay lugar para el derecho natural perfecto. El derecho natural, como la propia naturaleza humana, buena en su origen, pero devenida mala por el pecado original, no puede ser un derecho natural perfecto cuando es aplicado por - hombres imperfectos. Entonces se santifica el derecho positivo vigente al convertirlo en la aplicación punitiva del derecho natural imperfecto aplicable a la naturaleza humana caí

da. "El derecho positivo, por el cual se expresa el derecho natural imperfecto, es la consecuencia, querida por Dios, del pecado original y, al mismo tiempo, el castigo impuesto por - El. No es un derecho natural perfecto, pero es, de todas - formas, derecho natural, si bien imperfecto" (456).

La inclinación conservadora y santificadora del orden vigente de los jusnaturalistas aparece claramente, para Kelsen, en dos puntos. El primero aparece al hablar de la interpretación de las leyes positivas a la luz del Derecho natural. Los jusnaturalistas no la reservan a todo individuo como si fuera materia opinable sino que la atribuyen a la autoridad. Pero, como resulta que esa autoridad es la primera interesada en el mantenimiento del "statu quo" vigente, es muy improbable, por no decir imposible, que decida de una norma emanada de sí misma se opone al derecho natural que valora al positivo. La segunda cuestión es la de la resistencia a las leyes injustas, aceptada muy escasamente por los jusnaturalistas. "De cuanto venimos diciendo se deduce que la teoría del derecho natural que, teóricamente, según su concepción, niega toda validez al derecho positivo en cuanto tal conduce en la práctica, es decir, en su manera de presentar efectivamente las cosas a un gran fortalecimiento del poder de ese derecho positivo" (457). En definitiva, para Kelsen, - el derecho natural que se presentaba con la pretensión de - alcanzar un conocimiento científico de la naturaleza del hombre para de ahí, obtener determinados preceptos ético-jurídicos no sólo carece de la objetividad propia de la ciencia sino que se presenta como la justificación y santificación de los intereses de la clase dirigente. Su raíz y justifica -

ción se hallan al nivel de los intereses políticos, confiésese así o no.

Kelsen, sin embargo, no desconoce que la aspiración constante de los hombres, a lo largo de su historia, ha sido la de encontrar el modo de realizar la justicia absolutamente. Sabe, igualmente, que este problema no se solventa recurriendo al relativismo positivista. Sin embargo, afirma, "de la existencia de una necesidad no cabe concluir que dicha necesidad pueda ser satisfecha por medio del conocimiento racional, ni que el problema pueda ser resuelto de esa manera. Por el contrario, la ciencia puede mostrar que el problema no puede ser resuelto así, porque no hay y no puede haber - justicia absoluta para un conocimiento racional y que se trata en verdad de un problema insoluble para el conocimiento humano: hay, pues, que excluir este problema del ámbito del conocimiento. La misión del conocimiento científico no consiste solamente en responder a las preguntas que nosotros le dirigimos, sino también en enseñarnos qué preguntas podemos juiciosamente dirigirle" (458). Los antecedentes neopositivistas de Kelsen son inconfundibles. Sin embargo, negar que los afanes históricos de una gran parte de los hombres desde Antígona hasta nuestros días esten justificados no es sencillo ni siquiera para el gran maestro de la "reine Rechtslehre". Por eso, en vez de aceptar el camino escéptico, Kelsen termina con una invocación de la teoría relativista de los valores como única solución posible. En ese relativismo, cada uno de los hombres es llamado a realizar la gran tarea ética de decidir qué sea justo o no, de imponer a los demás una determinada idea del Derecho. "Este es el verdadero significado de la autonomía de la moral" (459).

2.- BOBBIO.

La crítica de Bobbio al Derecho natural es más modesta. No entra en problemas de ética sino que se atiene al campo de lo estrictamente filosófico-jurídico. Tampoco cree que su tarea tenga como fin el encontrar los secretos resortes de la doctrina jusnaturalista. Se limita a exponer una serie de argumentos contra el derecho natural, tanto en su función de Derecho como en su pretendida naturalidad. Tanto el sustantivo como el adjetivo admiten una serie de críticas que se pueden agrupar en seis puntos, tres para cada uno de ellos. Sigamoslas paso a paso.

A) Los argumentos.-

a) El modo en que se toma la palabra "derecho" cuando se le califica de natural o de positivo es, en términos lógicos equívoco. Aunque sea un vocablo homófono tiene significados diferentes según lleve uno u otro apellido jurídico. La equivocación más grave de los juristas y jusfilósofos ha consistido en pensar que cuando se hablaba de "dere-

cho" esa palabra designaba siempre la misma y constante realidad. Cuando se habla de derecho positivo el término incluye un significado que no tiene al referirse al derecho natural: la coactividad, o como dice Bobbio, el principio de efectividad. Por este nombre se entiende la cualidad que tiene un ordenamiento jurídico positivo de consistir en un conjunto de normas puestas por un determinado poder que tiene fuerza suficiente para hacer que sean respetadas. "El derecho natural es un derecho desarmado. Nadie niega que ese derecho exprese una determinada exigencia, una propuesta para un derecho futuro, pero hasta que no ha encontrado la fuerza para hacerse respetar, no es derecho en el sentido corriente de la palabra o, al menos, es un derecho en sentido equivoco y, por tanto, incorrecto. Todos sabemos que la Declaración universal de los Derechos del Hombre en la fase de desarrollo actual del Derecho Internacional no es una declaración de derechos sino de pios deseos." (460) El derecho natural no es verdadero derecho porque carece de efectividad o coactividad.

b) La conclusión es semejante si nos fijamos no ya en la estructura de la norma, sino en el fin a que tradicionalmente concurre el derecho. La respuesta más comúnmente dada a esta pregunta es la de que el derecho tiene como misión la conservación de la sociedad humana. Pero, para Bobbio, el derecho natural tampoco asegura esa finalidad. El derecho natural, para los jusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII es el que estaba en vigor en el estado de naturaleza. Pero precisamente, según esos autores, los hombres decidieron

pasar al estado civil porque las leyes naturales no eran capaces de asegurar la subsistencia de la vida social (461).

c) Admitida esta imposibilidad del derecho natural para cumplir el objetivo de todo derecho, los jusnaturalistas seguían señalando, sin embargo, algunas funciones del mismo. Principalmente, la de colmar las lagunas del ordenamiento positivo y la de dirimir las controversias entre estados y entre los gobiernos y sus súbditos. Hoy, por el contrario, ningún jurista se halla dispuesto a mantener estos usos o funciones del derecho natural. Para cumplir todas esas misiones se han ido utilizando, cada vez más, los cauces del derecho positivo. "En suma, si la utilidad del derecho natural no se manifestara más que en esos tres supuestos, cualquier jurista actual respondería tranquilamente que el derecho natural ha sido inutilizado por la extensión del derecho positivo" (462).

d) El derecho natural, según lo que hemos visto, no es derecho. Pero, ¿es natural? Para saber qué sea natural hay que ponerse de acuerdo primero respecto de qué es lo que se entiende por naturaleza. "Sin embargo, "naturaleza" es uno de los términos más ambiguos que podemos encontrar en la historia de la filosofía" (463). Ya Rousseau señalaba que era casi imposible encontrar dos autores que estuviesen de acuerdo acerca de su significado. Los jusnaturalistas están divididos acerca de esta cuestión así como sobre las instituciones y derechos que han de considerarse como de derecho natural. Bobbio hace una larga y pródiga -exposición de estas contradicciones. Si no sabemos con cer

teza qué es la naturaleza, mal pueden definirse las instituciones de derecho natural. Por tanto, calificar algo de natural equivale a perderse en el torbellino de las opiniones contradictorias, sin que podamos encontrar una guía segura para atravesarlo. Desde este punto de vista decir que un derecho es natural equivale a no decir nada científicamente objetivo acerca del mismo.

e) Pero, además de esta insuficiencia del derecho natural, históricamente demostrada, hay un error lógico en la formulación de dicho derecho. Con Kelsen, Bobbio señala la imposibilidad lógica de pasar de un juicio fáctico a un juicio de valor. Bobbio dice haber visto en los textos de los jusnaturalistas "a) que en el paso de la constatación de hecho a la prescripción de una regla se han introducido subrepticamente valores no declarados; b) que se ha atribuído de antemano un valor positivo al mismo hecho - del que se pretende dar una descripción pura y simple" (464). Cuando el jusnaturalista pretende deducir un juicio de valor desde un hecho se está engañando a sí mismo porque ello es imposible desde un punto de vista lógico.

f) Aunque los jusnaturalistas se pusieran de acuerdo sobre determinadas leyes de la vida social y acordaran que son naturales, habrá que reconocer que ello derivaría no de constatar que existe una naturaleza constante del hombre, sino de atribuir a la misma una propiedad benéfica. De que el hombre tenga por naturaleza determinados caracteres constantes que dirigen su vida social no se deriva que esos principios sean la expresión de la justicia. Pero esto es lo que los jusnaturalistas quieren hacernos ver.

B) Resumen.- Estos son los principales argumentos que Bobbio expone contra el derecho natural. El mismo ha - realizado una síntesis de los mismos que conviene transcribir literalmente y de la que nos vamos a servir como punto de - apoyo en nuestros desarrollos futuros. Los argumentos de - Bobbio pueden resumirse en lo siguiente:

a) "El derecho natural no es derecho por el mismo título que el derecho positivo, ya que carece del principio de eficacia.

b) El derecho natural no logra cumplir el fin que se atribuye a los sistemas jurídicos positivos porque no garantiza la paz ni la seguridad.

c) El derecho positivo ha invadido poco a poco todos los campos que se asignaban al derecho natural.

d) La noción de "naturaleza" es tan equívoca que se han considerado naturales derechos diametralmente - opuestos.

e) Aunque si el acuerdo sobre lo que es natural hubiese sido unánime no se podría deducir a partir de - ahí, necesariamente , el acuerdo sobre lo que es justo e injusto.

f) Aunque hubiese sido unánime al acuerdo acerca de lo que es justo porque es natural, ello no implica la validez de dicho acuerdo en el momento actual" (465).

Estas reflexiones de Bobbio,, dignas (en especial las tres últimas) de un Gorgias redivivo cierran nuestra exposición de los argumentos que se oponen a la teoría del derecho natural. Quédanos ahora por hacer el balance a que hemos llegado tras de la discusión entre estos autores (Kelsen y Bobbio) con el derecho natural católico, para poder insertar dentro de la misma el pensamiento cosmogénico de Teilhard de Chardin.

3.- BALANCE DEL POSITIVISMO.

Así pues antes de entrar en la consideración del pensamiento teilhardiano conviene que hagamos un balance provisional de los hallazgos y dificultades del derecho natural, vistos a la luz de la crítica de Kelsen y de Bobbio. Volvamos a usar los conceptos de derecho natural como ontología y como deontología o, en mi nomenclator, axiología (466).

A.- El derecho natural ontológico.- Después de las objeciones que hemos visto señaladas es difícil mantener que el derecho natural sea derecho en el sentido fuerte de la palabra y, mucho menos, que sea la más alta realidad en el terreno jurídico. Una postura de este porte podía sostenerse cuando no se distinguía ampliamente entre la justicia y la validez del derecho positivo. Para los jusnaturalistas tomistas, el derecho positivo sólo era tal derecho en cuanto que realizaba la justicia. Sin embargo, como señala Bobbio, esta afirmación es el fruto de una consideración equivocada del término "derecho". (467) Hoy, al hablar de derecho, in-

cluimos, como nota dimanante de su esencia misma, la coactividad (468) o, en términos de Bobbio, la efectividad (469). ¿Qué quiere decir esto? En definitiva, que no es posible - considerar derecho a un conjunto de preceptos, por muy elevados valores morales que realice, si no son coactivamente obligatorios, es decir, si no han de ser observados bajo pena de sanción en caso de trasgresión. Si la trasgresión de una norma no es reparable mediante la asistencia de los tribunales u otras instituciones jurídicas, esa norma no es verdadero derecho. Para que un derecho sea tal, ha de ser susceptible de cumplimiento coactivo en caso de desconocimiento por parte de los demás, sin lo cual carece de efectividad. - La validez del derecho depende de su efectividad. Si los derechos naturales del hombre son desconocidos en determinado país puede decirse que su ordenamiento jurídico no se ajusta a los principios de justicia, pero no puede negarse la validez de ese ordenamiento si hay una autoridad dispuesta a hacerlo cumplir en caso de que no sea observado (470).

En este sentido, al carecer de coactividad, el derecho natural no es derecho. Al menos, no lo es en el sentido de que no puede exigirse coactivamente la observancia de sus normas. Si queremos decir que el derecho natural es verdadero derecho habremos de hacerlo con la salvedad de que le falta la nota de coactividad. Por lo tanto, en realidad es difícil llamarlo derecho. Bobbio señala, que al hablar de derecho natural y de derecho positivo no apuntamos a la misma realidad sino a dos entidades distintas o, por lo menos, semejantes (471).

Pero si el derecho natural no es verdadero derecho cabe preguntarse qué es. ¿Es solamente ética? Un camino para encontrar la solución a este problema podemos encontrarlo a través de la separación kantiana entre la ética y el derecho. Para Kant, ética y derecho son realidades separadas y diferentes (472). Esta diferencia podemos encontrarla desde cinco puntos de vista. En primer lugar, ética y derecho difieren por su fin. La legislación jurídica persigue la vida en común y la libertad del hombre en sus actos externos, en tanto que la ética se ocupa principalmente de los actos interiores y de la libertad íntima del hombre. (473) Igualmente se distinguen por su objeto. La ética tiene como objeto todos los deberes del hombre, interiores o exteriores, individuales o colectivos y el derecho se refiere a las relaciones exteriores entre personas en tanto que sus acciones pueden ejercer influencia unas sobre otras. El cumplir un contrato, p.e., incumbe tanto a la ética como al derecho. A aquella en cuanto que la acción de cumplimiento se presenta como un deber y a éste en cuanto que es una acción susceptible de influir sobre los demás. La tercera diferencia proviene del fundamento de ética y derecho. La primera se basa en el imperativo categórico en tanto que el segundo en un mandato de una autoridad soberana. La cuarta distinción surge de la coacción exterior ejercida sobre las personas. Finalmente ética y derecho se distinguen por los efectos de cada una de ellas. Para cumplir con el derecho basta con atenerse a la legalidad en tanto que la ética exige, además, moralidad, es decir, realización del imperativo por el sólo amor al deber. Estas son las cinco características que, para Kant pueden fundar una -

distinción entre Moral y Derecho. Pero en ellas, el Derecho Natural se nos escapa, ya que ni en uno ni en otro término de la separación kantiana podemos colocarle. Para muchos autores, el Derecho Natural es, pura y simplemente Etica social. Sus preceptos no tendrían más valor que los de la Etica. Pero, ¿es el Derecho Natural pura y simplemente Etica? (474). Nuestra opinión difiere de la de quienes mantienen esta otra que acabamos de señalar. No creemos que el Derecho Natural sea sólo Etica.

No es el momento de entrar en el fondo del problema. No cabe, sin embargo, la menor duda que cuando usamos el término "derecho" con el apellido "natural" nos estamos refiriendo a una realidad distinta del derecho positivo, en cuanto que éste último tiene una efectividad (475), de la que carece el primero. Pero del análisis de los caracteres que Kant atribuye respectivamente a la ética y al derecho no se puede concluir nada a favor de la inclusión del derecho natural en ninguno de los dos campos. El Derecho Natural se encontraría a caballo entre ambos. De todas las razones que Kant aduce para separar al Derecho de la Etica, solo una excluye al Derecho Natural del campo del Derecho. Es la referente al fundamento de Etica y Derecho. Cuando afirma que la primera se basa en el imperativo categórico en tanto que el segundo es fruto del mandato de una autoridad soberana, Kant apunta la razón principal, que más tarde esgrimirán los positivistas para expulsar del terreno jurídico a un pretendido Derecho Natural que no sería más que Etica (476). Sin embargo, en todas las demás causas de separación, insistimos en que el Derecho Natural se halla a caballo entre Etica y

Derecho. Por su fin, el Derecho natural persigue la vida en común y la libertad externa de los hombres (fin del Derecho positivo) cuanto una mayor libertad interna (fin de la Etica). Por su objeto, el Derecho Natural impera la realización de actos exteriores, como el Derecho positivo, pero con una repercusión en la interioridad a la que también se le presentan en forma de deber moral, como sucede con los imperativos éticos. Así, p.e., el respetar la vida humana y no matar, precepto del Derecho Natural es tanto una obligación jurídica - como una obligación ética. El Derecho Natural tiene también, como el positivo (ver la cuarta causa de separación entre Moral y Derecho), una determinada vocación a la imposición coactiva de sus normas (independientemente de que la coacción pueda realizarse o no) pero también participa de la vocación a la racionalidad propia de la Etica. Precisamente en esta vocación a la racionalidad, una racionalidad que termine con cualquier voluntarismo jurídico (477) encuentra el Derecho Natural una de sus más firmes justificaciones. Finalmente, para cumplir con el Derecho Natural hay también que ajustarse a la legalidad aunque los motivos que nos hayan de mover a ello sean la idea de que es nuestro deber realizar lo que nos manda. El Derecho Natural, desde las perspectivas que Kant señala para separar Etica y Derecho sería algo híbrido, con alma jurídica (por su vocación a la positividad) y cuerpo ético (por la carencia de coacción que tiene para hacer cumplir sus normas). ¿Es esta afirmación cierta?

Nos parece, pues, útil apuntar dos orientaciones que puedan guiar nuestra reflexión para solucionar el problema. La

primera consiste en señalar la cercanía del derecho natural a lo estrictamente jurídico, tal y como, con Bobbio y la mayoría de los autores modernos, lo hemos definido. En cuanto que la ética tiene un carácter predominantemente individual y el derecho natural se inclina más hacia lo social, que es el terreno propio de actuación de lo jurídico, no cabe la menor duda de que el derecho natural, con todas sus ineffectividades, es inclinación a lo jurídico. Si no es positivo y dotado de coactividad, el derecho natural, sin embargo, no se conforma con ser un código de valores ideales cuya observancia es indiferente. El derecho natural tiene unas exigencias apremiantes de realización. Es vocación a la positividad. Precisamente la Historia del Derecho acarrea una positivización creciente de lo que en los tiempos primitivos se tenían por obligaciones y derechos naturales de las personas (478).

De este carácter podemos deducir otro razonamiento para comprobar el carácter híbrido del derecho natural, que ni es plenamente ética ni es plenamente derecho. El argumento que ahora exponemos está en relación con la terminología que Bobbio emplea. Durante mucho tiempo se ha pensado que el término derecho se aplicaba unívocamente cuando designaba la realidad del derecho natural y la del derecho positivo. Para Bobbio, sin embargo, esto es un craso error. Las realidades a que se refiere el término derecho cuando se reviste de una u otra formalización son distintas. En uno y otro caso no se designan cosas iguales sino distintas. El término "derecho" se toma en sentido equívoco (479). A nosotros, por el contrario, parecenos que tampoco es ésa la jus

ta solución del problema. Ya hemos visto que si derecho natural y derecho positivo son realidades distintas no lo son totalmente. Son divergentes en parte, pero en otra parte convergen. Y esto es lo que, en términos lógicos, se designa con el calificativo de análogo. El término derecho aplicado al derecho natural y al positivo no designa en todos los casos la misma realidad (p.e., cuando nos referimos a la sanción con que uno y otro cuentan para imponer sus normas) pero tampoco designa en todos realidades diferentes (p.e., cuando decimos que el fin de uno y otro derecho es establecer la forma ideal de vida social) . Esta es la solución que se nos aparece como más fecunda para el problema, puesto que no opone artificialmente el derecho natural al positivo, sino que hace de ellos dos órdenes normativos con caracteres propios pero concurrentes al mismo fin. Sin embargo, no es éste lugar para bucear en las profundidades del problema. Baste ahora solamente con apuntarlo.

Todos estos factores han influido para que la concepción ontológica del derecho al estilo de Santo Tomás y gran parte de su escuela haya decaído. En nuestros días, lo que verdaderamente importa no es el ser del derecho natural, sino la forma en que se puede estar conforme o no con un ordenamiento jurídico positivo desde el punto de vista de una determinada valoración, que, en el caso del derecho natural se presenta como objetivo y científicamente susceptible de investigación.

B) El derecho natural como axiología.- Dadas las dificultades para concebir el derecho natural como derecho verdada

dero en el sentido fuerte de este término, la mayoría de los jusnaturalistas contemporáneos se inclinan por reconocer su existencia en el segundo de los sentidos a que nos hemos referido. El derecho natural es, en esta perspectiva, un código de normas fundamentales y objetivamente fundadas que permiten juzgar acerca de la justicia inherente a un determinado ordenamiento positivo. Sin embargo, nada se afirma en contra de la validez de dicho ordenamiento, porque, como ya hemos afirmado repetidamente, validez y justicia son términos que no se identifican. El derecho positivo, una de cuyas características principales (480) es la coactividad o eficacia, seguirá siendo derecho aunque sus normas desconozcan las reglas de justicia en forma grave (481). A la altura a que ha llegado actualmente la ciencia del Derecho es imposible desconocer este matiz. Hoy una gran parte de los jusnaturalistas "admiten la expresión derecho natural, pero, reconociendo claramente las exigencias de positividad del derecho, parecen más bien adscribirse a una mera concepción deontológica de aquél, es decir, a un entendimiento del derecho natural como conjunto mínimo de valores en definitiva dotados de carácter esencial y permanente, que vendrían a servir como criterio de orientación y valoración para el derecho positivo; su actitud, formulada, además, en términos muy flexibles, viene ya a significar de hecho una importante corrección crítica de muchos puntos de vista del jusnaturalismo ontológico tradicional" (482).

Esta concepción del derecho natural ha sido discutida también, como hemos visto, por el positivismo moderno. Veamos los puntos en que le han sido reprochados determinados errores.

a) Negación de su posible existencia basada en la imposibilidad lógica de deducir un deber ser del ser.- Este reparo ha sido claramente expuesto por Kelsen. Tal vez la formulación más clara y completa del mismo la hallemos en Hume. Este filósofo señala: "No puedo dejar de añadir aquí una observación que parece ser de una cierta importancia. - En todos los sistemas de moral que he conocido hasta ahora he observado siempre que el autor procede durante algún tiempo según la manera ordinaria de razonar, estableciendo la existencia de un Dios o haciendo observaciones sobre los asuntos humanos, pero de repente, advierto con sorpresa que en lugar de la cópula habitual de toda proposición, es o no es, comienzo a encontrarme con proposiciones vinculadas por un debe o no debe, Se trata de un cambio imperceptible, pero - que es, sin embargo, de primera importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa una relación o afirmación nueva, resulta necesario examinarla, explicarla y, al mismo tiempo, dar razón de algo que parecía inconcebible, es decir, de como esta nueva relación puede constituir una deducción de otras relaciones que son completamente diferentes" - (483). Desde la creación del pensamiento científico moderno la escisión entre el mundo de los hechos y el mundo espiritual o racional es cada vez mayor. La filosofía cartesiana, al igual que las concepciones de Kant, hacen imposible salvar el foso entre ser y deber ser que se ha ido haciendo progresivamente mayor (484). Kelsen, junto con una gran parte del pensamiento moderno, participa igualmente de las dudas de Descartes y de Kant. Por tanto, en el mundo del Derecho es también imposible deducir unos determinados imperativos a -

partir de los hechos. El derecho natural, al pretender hacerlo así, queda viciado de raíz. De la existencia de un conjunto de regularidades físicas, a las que llamamos leyes, es imposible deducir imperativos éticos(485). La irreductible originalidad de la vida humana imposibilita cualquier con nexión con la naturaleza física. El hombre encuentra sus le yes en sí mismo al ponerse como máximo legislador ético. - Desde Kant el pensamiento moderno es éticamente autónomo (486). Se da a sí mismo sus propias leyes, desprovisto de imperativo heterónomo alguno, tal cual sería una norma basada en la naturaleza. (487).

Insistimos en el hecho de que ha sido la concepción científica moderna la que ha posibilitado este tipo de reflexión. Hasta el Renacimiento (488) la posibilidad de deducir un deber ser de determinadas leyes del ser no ofrece dudas. Es casi un dogma. Por el contrario, en la actualidad se re ceta de este tipo de razonamiento. Sin embargo, la ética cris tiana sigue defendiendo la vinculación de los imperativos - morales humanos a la naturaleza, por mediación de la con ciencia. Para ella, no hay duda de que el hombre es un ser estructuralmente moral (489), tal y como señala Zubiri, en cuanto que es libre y no se encuentra unívocamente ajustado por su medio en la relación reto-respuesta. Cuando el hombre busca la manera de ajustar libremente sus actos a un determinado medio, cuando intenta justificar, hacer justos - esos actos encuentra determinados imperativos en sí mismo - que le vienen dictados por su carácter de criatura racional, partícipe de una determinada ordenación. Esos son los imperativos llamados naturales que, para la moral católica, se

encuentran en la observación de las inclinaciones naturales del hombre. El hombre es un ser libre, pero no está en discontinuidad con el orden cósmico que le ha precedido sino - que ha de prolongarlo libremente (490). Aquí, en la unión del hombre y el cosmos encuentra el pensamiento católico el punto de intersección entre el ser y el deber ser. Aquí es donde hay que encontrar la ley natural , participación de la Ley eterna en la criatura racional. Como veremos más tarde el pensamiento de Teilhard puede ser de gran valor para enfocar desde perspectivas nuevas este tema, en el que la ética católica perdía pie porque la concepción científica moderna del mundo parecía separar en dos departamentos estancos el mundo de los hechos y el de los imperativos morales.

b) Negación de su cognoscibilidad por la imposibilidad de acuerdo acerca de su objeto.- Para el positivismo moderno, la naturaleza humana no puede ser objeto de tratamiento científico (491). Toda ciencia se hace posible si posee un objeto y unos métodos propios. El jusnaturalismo carece de uno y de otros. Acerca de qué sea la naturaleza humana no se han puesto de acuerdo los numerosos filósofos que en el mundo han sido. (492) El derecho natural como objeto de ciencia carece de los atributos que puedan corresponder a todo objeto científico. Lo primero sobre lo que se debería llegar a un acuerdo es sobre qué entendemos por naturaleza. Pero ese acuerdo está muy lejos de conseguirse. Luego el - derecho natural no tiene posibilidades científicas. Esta es una objección de categoría.

Sin embargo, la imposibilidad de los pensadores para po-

nerse de acuerdo acerca de lo que se entiende por objeto de su ciencia parece tanto más difícil cuanto más inaprehensible o supraempírico es el mismo. El pensar racional de los hombres sobre la tierra lleva planteándose miles de años las preguntas fundamentales de la existencia humana sin que, hasta el presente haya sido posible encontrarles una respuesta tan altamente evidente que sea capaz de satisfacer las exigencias de todos los hombres. (493) Uno de los grandes escándalos de la filosofía es la existencia de múltiples escuelas y modos de pensar que se atacan despiadadamente en tan importantes como cuál de ser el objeto de sus conocimientos y los métodos de enfrentamiento con el mismo. El físico que estudia el átomo o el biólogo que se ocupa con los fenómenos fundamentales de la vida pueden tener divergencias de opinión y de procedimiento pero están colocados en una zona de seguridad en cuanto a los objetos y métodos de sus respectivas ciencias. En cambio, el filósofo que se ocupa, a partir de las síntesis científicas de aquellos, de elaborar una teoría coherente de la materia o de la vida encuentra a su lado a otro filósofo semejante que niega la legitimidad de sus investigaciones. Y no pensemos solamente en la filosofía. Una ciencia tan aparentemente positiva como la psiquiatría ve las disparidades y las divergencias de pareceres, así como la proliferación de escuelas dentro de su seno. ¿Quiere ello decir que la psiquiatría no es una verdadera ciencia? ¿Prueban fehacientemente las escuelas y las discusiones acerca de puntos fundamentales la inexistencia de la ciencia? Me permito dudar de ello. Lo que aparece claro es que, cuanto más supraempírico es el objeto de conocimiento tanto más difícil

nos resulta conocerlo adecuadamente.

Para el jusnaturalismo o ciencia del derecho natural el problema de las divergencias interiores es grave pero lo mismo puede decirse de todas las ciencias cuyos objetos se escapan en mayor o menor grado de las redes de la experiencia sensible. Puede resolverse negando la posibilidad de esa pretendida ciencia por carecer de un objeto de conocimiento planteable, pero es difícil despachar así, de un plumazo, los esfuerzos y las ilusiones de una gran parte de la Humanidad a lo largo de su historia. Si el problema viene una y otra vez a la mente de quienes se ocupan del modo en que valorar el derecho positivo, hasta haberse llegado a hablar de un eterno retorno (494) del derecho natural habrá que concluir que o el problema tiene respuesta o es una de las grandes y vacías ilusiones a las que los hombres se han entregado a lo largo de su historia. Es el momento de adoptar, basados en determinados argumentos racionales, una posición no sólo racional sino enteramente comptomrtida en cuanto a la posibilidad de encontrar unos módulos de valoración del derecho positivo a la luz de un sistema objetivo de moral. Más tarde veremos cómo Teilhard puede guiarnos en este cometido.

Si se responde afirmativamente a la pregunta acerca de si puede plantearse el tema del derecho natural hay que ver qué extensión damos con ello al objeto de nuestra investigación. No se trata de encontrar un derecho natural o normas de moral social con vocación de positividad que pueda

resolver todas y cada una de las diferentes posibilidades de valorar el derecho positivo a través de un silogismo deductivo estricto. Al contrario, dentro del mismo planteamiento tomista, las normas de derecho natural son escasas y formuladas a grandes rasgos. Pensar en un derecho natural omnicomprensivo, capaz de resolver todos los problemas, universal y siempre idéntico a sí mismo es una ingenuidad. (495) El derecho natural sólo puede plantearse a escala general, de grandes formulaciones eapaces de darnos una orientación acerca del modo en que resolver las líneas principales de un determinado ordenamiento jurídico. Sólo así dejará de comprometerse con modos de pensamiento que, más tarde, se revelen menos naturales de lo que se pensaba y sí, en cambio, tributarios de la mentalidad de una época determinada. Sólo así se podrán tener en cuenta los diferentes cambios que las condiciones sociales, políticas, económicas, culturales, etc., de la Humanidad imponen a aquellas grandes exigencias dentro del derecho natural.

El derecho natural, pues, es concebido por una gran parte de los jusnaturalistas modernos como una serie de preceptos y normas muy fundamentales a los que ha de satisfacer el derecho positivo para que pueda ser considerado como un ordenamiento justo. Esos principios, forzosamente indeterminados, son además suceptible de formulaciones diferentes según las diversas circunstancias en que intentan ser puestos en práctica. (496) Por ejemplo, el derecho natural de todo hombre a perseverar en su vida y, por tanto, a usar de los bienes de la tierra puede articularse

de muchas maneras diferentes y, de hecho, se ha articulado así a lo largo de la historia humana. ¿Puede decirse que el comunismo primitivo sea la única forma de organización de la propiedad vista desde el punto de vista jusnaturalista? Tal vez lo fuera en aquella época pero no cuando las circunstancias tecnológicas, sociales, culturales y políticas han evolucionado de una manera tan profunda como ahora se hacen patentes. Por tanto, es inútil deducir que una determinada forma de la propiedad sea natural. (497) Sí es natural el derecho de los hombres a usar de los bienes de la tierra mas no lo es la forma concreta en que ese derecho se organice. Esta ya depende de las circunstancias y es a la luz de las mismas como ha de determinarse si una institución particular está de acuerdo o no con aquel derecho fundamental, en un momento y lugar concretos.

El derecho natural, pues, tiene como misión la de señalar los distintos principios fundamentales a cuya luz puede juzgarse un determinado ordenamiento positivo. Sería equivocado y desproporcionado al derecho natural la misión de fundar y exigir todos y cada uno de los diferentes institutos que constituyen un ordenamiento jurídico positivo. Es una ilusión peligrosa y, además absoluta que sólo podría satisfacer a determinados racionalistas de los siglos XVII y XVIII. En la tarea de deslindar y descubrir los principios radicales del derecho natural puede sernos de gran interés la obra de Teilhard de Chardin.

C) Las funciones del derecho natural.- Finalmente, otra de las objeciones contra el derecho natural es la de su función. Para Kelsen y, entre nosotros, para E. Díaz, el derecho natural tiene la misión de amparar con su manto sagrado los intereses de una determinada clase dirigente. "El jusnaturalismo demasiado frecuentemente no viene a significar sino la deificación y justificación del núcleo central de un cierto ordenamiento jurídico positivo o de ciertas instituciones fundamentales del mismo, que se aceptan y sacralizan por el simple motivo de ser algo que, de hecho, se ha impuesto... Desde este punto de vista, el derecho natural aparece pura y simplemente como la cobertura ideológica absolutamente justificadora de un cierto orden jurídico-positivo y de un cierto estado de cosas." (498) Para Kelsen la misión del orden natural es conservar las cosas en su "statu quo" (499).

A este nivel, la discusión no se plantea muy científicamente. Más que a la altura de la ciencia estamos a la de la "doxa" u opinión platónica, en la que es difícil llegar a encontrar una certeza de carácter científico. Sin embargo, queremos dejar claro, aunque sea a este nivel de reflexión puramente lúdica, que frente a los hechos que esgrimen ambos autores pueden hacerse valer otros hechos de signo contrario. Así, con Arangures, podemos apuntar el hecho de que el derecho natural ha sido usado con diversas funciones: lógica, "inter gentes", metajurídica, conservadora y progresista. (500)

Para terminar esta cuestión conviene añadir que las palabras pueden ponerse al servicio de muchas causas. Lo que hay que escrutar ampliamente es la realidad a que se está refiriendo quien las pronuncia. Por ejemplo, los términos "democracia" y "socialismo" son usados tanto por los partidarios de la democracia orgánica cuanto por los capitalistas y los comunistas. El problema consiste en imponer a esos términos un determinado significado, científicamente comprobable, cuyo desconocimiento invalide el vocablo para quien lo esté usando incorrectamente. No es lo mismo el socialismo a secas que el socialismo hitleriano. Sin embargo, tanto los comunistas como los nazis han usado y usan la palabra. ¿Pero, acaso es que este diverso empleo invalida la realidad una y única a que se apunta cuando se usa de modo ortodoxo? Pienso que no. Lo mismo puede decirse del derecho natural. Si esos términos se usan para conservar una determinada situación socio-política o para cambiar el orden establecido, hay que dirimir que acepción de la palabra sea la legítima. Pero la decisión no se obtiene desde los propios condicionantes del problema, sino desde un estudio científico del mismo. Este estudio es el que nos interesa en el futuro, haciendo abstracción de los distintos tipos de intereses a cuyo servicio se haya empleado el derecho natural. Veamos, pues, cómo Teilhard puede suministrarnos material para obtener una construcción científica, y adaptada a nuestra experiencia histórica, del derecho natural.

Y de la misma opinión es un positivista como Bobbio

para quien lo que cuenta del jusnaturalismo es su función histórica. Función abiertamente diferente, para él, de lo que afirman los partidarios de la interpretación reaccionaria del jusnaturalismo. Así señala que "el jusnaturalismo como teoría objetivista de la moral ha servido de modo optimo para fundar las teorías partidarias de limitación del poder estatal. De la exigencia, de un estado limitado por la ley natural ha nacido el constitucionalismo moderno contra el maquiavelismo, contra las teorías de la razón de estado y del derecho divino de los reyes, contra el absolutismo paternalista y el noblesiano; la concepción liberal del estado contra las diferentes formas de despotismo más o menos iluminado; el estado de derecho del siglo pasado contra el estado policia y el estado ético; en suma, la teoría de las garantías internacionales de los derechos del hombre contra el eterno peligro del estado totalitario.

(501)

CAPITULO TERCERO

TEILHARD ANTE EL DERECHO

La doctrina de Teilhard está siendo actualmente objeto de estudio desde muy diferentes puntos de vista, Se encuentra en ella numerosos objetos de estudio desde los más estrictamente científicos hasta las especulaciones económico-políticas, culturales, éticas y teológicas. (502) Si Teilhard pudiese comprobar de cerca todo ese movimiento, se guramente no quedaría muy sorprendido de las innumerables prolongaciones a las que sus ideas han dado cauce. Sin embargo, si supiese que estamos emprendiendo la tarea de ponerle en contacto con la problemática jurídica moderna, es pecialmente con la discusión entre positivistas y jurnaturalistas, tal vez su sorpresa fuese considerable (503).

En efecto, a lo largo de su obra, con cientos de cientos de páginas, son muy pocas las alusiones a los proble-

mas jurídicos. Prácticamente nulas. Teilhard, es obvio, no es un filósofo del derecho. Ni siquiera podemos decir que la preocupación jurídica fuese mínimamente absorbente para él a lo largo de algún período de su vida. Como señala el P. André-Vicent, "no ha consagrado a los problemas jurídicos más que algunas páginas con generalidades bastante vagas ... los mismos términos de ley natural, derecho natural no aparecen nunca; tampoco el de cosa. En cuanto al orden del derecho positivo, es relagado a la región sombría de una moral estática, fijista, condenada". (504) Esta observación es muy justa. Cuando aparece el nombre de derecho, Teilhard lo piensa y usa como una de las superestructuras del mundo, una visión que no tiene los caracteres de adaptada a las exigencias actuales de la ciencia. El Derecho, tal y como se presenta para Teilhard, es el aceite que los hombres intentan volcar para evitar determinados chirridos del proceso de socialización y no la gasolina con que hay que llenar ésta para que pueda alcanzar su meta final. (505) El Derecho es, al igual que la metafísica, un saber geométrico que, en su estadio actual, no satisface las exigencias de la visión cosmogenética teilhardiaba. (506) El carácter de freno del Derecho se apunta varias veces en la obra de Teilhard. Veamos algunos ejemplos. "En su primera expresión, en 1789, los Derechos del Hombre fueron principalmente la manifestación de una voluntad de autonomía individual. "Todo para el individuo en el seno de la Sociedad": esto implicaba la idea de que la "especie humana" estaba hecha para llegar a su cima y culminar en una pluralidad de elementos capaces de alcanzar, cada uno para sí, el máximo de su desarrollo". (507) Teilhard subraya el carácter indivi-

dualista del derecho, al menos en su acepción decimonónica y burguesa que era la que él conocía. Individualismo que, como ya hemos visto, constituye para Teilhard una interpretación equivocada del proceso cósmico.

En el trabajo titulado "La evolución de la responsabilidad en el mundo" (1950) (508) se critica el carácter inmovilista y fijista del derecho. "Bajo la forma jurídicamente social en que normalmente la consideramos, la responsabilidad de un ser puede definirse, en primera aproximación, como la sujeción moral que empuja a ese ser a no poderse desarrollar sin tener en cuenta, en alguna medida, el desarrollo de los distintos seres que la rodean. (509) El derecho se nos aparece como una cortapisa, como un freno a los deseos de desarrollo personal de cada uno de los hombres.

La explicación de esta actitud puede encontrarse a tres niveles. El primero es existencial, de experiencias vividas por el propio Teilhard. El segundo lo constituye una serie de razones que dimanan de su concepción del mundo. Este segundo aspecto es más ontológico, más esencial, Vea mos cada uno de estos aspectos.

Hemos dicho más arriba que, para Teilhard, el derecho, al igual que la metafísica, es un conocimiento geométrico, carente de con-acto con la realidad del proceso cósmico. De intento hemos realizado ese acercamiento entre el de-

recho y la metafísica. Ambos representan para Teilhard dis distintos aspectos de una concepción estática del mundo. El derecho, en su estado presente, se deriva con mayor o menor lejanía, de unos determinados postulados metafísicos. Pero precisamente Teilhard siente poca simpatía por la metafísica en la forma en que él la conoce. Ya hemos visto sus pro testas de no querer hacer otra cosa que ciencia a lo largo de sus distintos trabajos. (510) Igualmente hemos subrayado su desconfianza hacia la metafísica, "Desconfío de la Meta física, en el sentido habitual del término, porque huelo en ella la geometría" (511) La experiencia vivida de este tipo de saber geométrico, frío, apartado de la realidad y extraño a la vida pudo muy bien obtenerla Teilhard en sus años de formación en la filosofía escolástica de finales del siglo pasado y principios del presente. Señala C. Cuénot que "aunque debió encontrarse penetrado de escolástica durante largo tiempo, P. Teilhard superó pronto las categorías y los métodos inherentes a la síntesis tomista, experimentando verdadero malestar al tener que argumentar en forma y usar de los silogismos". (512) Para el enamorado de las piedras y de la naturaleza debió resultar muy difícil someter su espíritu a los moldes, por lo menos rígidos, del pensamiento escolástico y pronto se liberó de ellos, conservando bastante aprensión hacia ellos a lo largo de su vida. Tal vez, la aparente poca importancia que Teilhard confiere al derecho pueda explicarse a partir de esta experiencia vivida, Experiencia que Teilhard elaborará más tarde en forma racional, haciendo converger, como en toda su obra, los datos existenciales con su formalización a es cala universal y científica. Así pues, el paso siguiente

consiste en ver por qué Teilhard desconfiaba del derecho desde su plataforma fenomenológica.

Más arriba hemos señalado también los dos caracteres del derecho que no concuerdan con la visión cosmogénica de Teilhard. Individualismo y geometrismo estático (513) son características del derecho burgués del XIX, derecho que disgusta a Teilhard. Es en esta perspectiva donde hay que entender la obra de Teilhard en relación con el derecho. El pensamiento burgués, liberal e individualista, confiado en un alegre *laissez-faire*, se halla en los antípodas de las ideas teilhardianas. Es importante, por tanto, comprender que las críticas de Teilhard no se dirigen a todo el Derecho sino sólo al Derecho concreto que él conoció a lo largo de su vida: el Derecho burgués. (514) La respuesta de Teilhard reprocha al Derecho burgués es no tener en cuenta el cambio radical de perspectiva que supone el descubrimiento de la Evolución y el paso de la visión de Cosmos a la visión de Cosmogénesis.

En primer lugar, el Derecho burgués es un geometrismo estático. Ya hemos visto que Teilhard le reprocha, como a toda la moral burguesa, el tener la misión de evitar los chirridos de la sociedad humana en evolución hacia estadios superiores de complejidad y de consciencia. El Derecho burgués se ocupa principalmente de resolver conflictos interindividuales, olvidando una labor de preparación de la sociedad humana en su progresiva evolución. Parece creer que el hombre sea uno y "semper idem", que la sociedad hu-

mana sea igual en todos los estadios de su desarrollo". Es un derecho ahistórico y acósmico. Esta crítica la hace patente Teilhard al conocer a un cuestionario de la UNESCO sobre la democracia, en 1949. Allí señala que "prácticamente, todos aquellos (etnógrafos, políticos, economistas...) que tienen por profesión estudiar y construir la Sociedad trabajan como si el Hombre social fuera, entre sus manos, una especie de cera virgen que pueden modelar a voluntad". (515) Los intelectuales de la burguesía no tienen en cuenta la realidad del tiempo orgánico y se sitúan fuera de la historia, no sólo humana sino cósmica. (516) Sin embargo, toda la fenomenología teilhardiana ha sido una contestación y réplica a este punto de vista. Como se señala en el mismo cuestionario, "la sustancia viviente que manejan está, por el contrario, por su misma formación, enmarcada por ciertas líneas de crecimiento estrictamente definidad -líneas suficientemente elásticas para dejarse utilizar por los arquitectos de la Tierra nueva, pero también suficientemente fuertes como para hacer saltar cualquier ensayo de organización que no las respete-. (517) Los burgueses habían olvidado la realidad de la cosmogénesis y pensaban poder utilizar al hombre como mejor les viniera en gana. Es precisamente ese estaticismo en la consideración del hombres lo que Teilhard no puede aceptar del pensamiento jurídico de su tiempo.

El otro punto de ataque es el individualismo del orden jurídico burgués, culminación de una concepción del mundo que, para Teilhard, es totalmente equivocada. Confundien-

do la fase ecuatorial (518) de la socialización con el término de la misma, los burgueses piensan que el individualismo decimonónico es el alfa y el omega de cualquier concepción social. Desde un punto de vista general, Teilhard había atacado a quienes defendían el individualismo dentro de la especie humana Teilhard señala que, para muchos, la Evolución es como "un chorro de agua que, al final de su trayecto se resuelve en gotitas". (519) De tal manera que, "a finales del siglo XIX se planteó seriamente la cuestión de saber si la Hominización no se estaba acercando, por vía de pulverización o desmigajamiento, a su fase final". (520) Es la edad de "los derechos del Hombre (es decir, del "ciudadano") frente a la Colectividad. Edad de la Democracia, concebida simplistamente como un sistema en el que todo es para el individuo y el individuo lo es todo. Edad del Superhombre, entrevisto y esperado como una emergencia solitaria de entre la multitud-rebaño". (521) Las mismas críticas hace Teilhard al individualismo dentro del pensamiento jurídico. Ya hemos señalado que, para él, la Declaración de Derechos de 1789 está viciada por un individualismo radical, incapaz de ser superado dentro del orden burgués del pensamiento. Sin embargo, como señala el P.André-Vicent", por individualistas que sea, el orden burgués no puede ignorar a la sociedad; no la ignora, pero la reduce a un agragado de individuos en equilibrio, siendo el principio de ese equilibrio el respeto igual y absoluto de su individualidad a través de las relaciones creadas por ellos en todos los puntos. Sobre la base de este equilibrio, los sujetos de derechos coexisten en toda

independencia, como las nómadas de Leibnitz". (522) Precisamente la concepción de Teilhard sobre la socialización se opone radicalmente a este punto de vista, al hacer de ella un fenómeno aún no acabado, que actualmente se halla en la fase tropical de su evolución comprensiva. La socialización humana no termina en gotitas, sino que se continúa hacia la realización de una sociedad en la que, a través de la dialéctica de la unión, los hombres lleguen a realizar la reconciliación de sus personalidades individuales con el todo del que son indefectiblemente miembros. (523) De ahí que la concepción jurídica burguesa haya de caer bajo el fuego del pensamiento teilhardiano. No hay ninguna razón para pensar, como hacen los liberales, que la Historia Natural del mundo se acaba con la más perfecta realización individual. Al contrario, todos los datos de que actualmente disponemos para emitir un juicio nos orientan por otros caminos. Así pues, el estaticismo y el individualismo no encuentra razones válidas dentro del pensamiento de Teilhard. (524)

Sin embargo, no creo que quepa duda de que, al menos en la intención subjetiva de Teilhard, estas críticas alcanzan a todo el derecho. Por su experiencia propia y por las dificultades inherentes a la teoría burguesa del derecho, Teilhard piensa que es la suya una crítica definitiva del mismo. Si es definitiva la crítica de una determinada Weltanschauung quietista y fijista, lo será también la de su derivadas en los campos éticos, sociales, económicos, jurídicos, etc. ¿podemos decir que la crítica teilhardia

na sea definitiva y que alcance, ya para siempre, a cualquier realidad jurídica futura? Creemos que no. Al contrario, las orientaciones de Teilhard pueden ser de la mayor importancia para clasificar la actual problemática del Derecho natural, en la polémica positivista-jusnaturalista. Precisamente Teilhard critica radicalmente la concepción burguesa de la sociedad, en igual medida en que lo hace el positivismo. (525) El jusnaturalismo racionalista, geométrico e individualista, es el blanco de los ataques generales de Teilhard a la cosmovisión de que deriva. El pensamiento de Teilhard puede sernos valioso para replantear el problema del derecho natural por varias razones:

1.- Teilhard nos aporta una nueva visión de las relaciones entre el mundo de la "res extensa" y el de la "res cogitans", entre la "razón pura" y la "razón práctica" (526). De la nueva orientación de estas relaciones se deriva la posibilidad de hacer más inteligible la relación entre el ser y el deber ser que Kelsen denuncia como imposible.

2.- La nueva consideración del proceso cósmico abre la vía para un estudio más profundo de lo que entendemos por naturaleza. La cosmogénesis aparece dotada de caracteres desconocidos hasta hora para todos los jusnaturalistas -y positivistas- que en el mundo han sido. De esta consideración ontológica de la naturaleza puede derivarse una axiología (527) capaz de fundamentar, medir y valorar la realidad del orden jurídico positivo.

Es bien importante subrayar que Teilhard no fué consciente en absoluto de estos problemas y que, tal vez, le resultaría extraño verse mezclado en ellos. Sin embargo, las ideas tienen una dialéctica propia que, muchas veces, escapa a los designios subjetivos del autor. Pero ello cumplenos ahora ver cuáles son las aportaciones, involuntarias, pero sumamente importantes, de Teilhard a la problemática actual del derecho natural. Su reflexiones las encuadraremos en dos apartados, a saber:

1.- Posibilidad lógica de un derecho natural (el paso del ser al deber ser negado por los Kelsen y Bobbio)

2.- Posibilidad ontológica del derecho natural (la consideración del proceso cósmico como fundamento de una axiología objetiva y científica, no fruto del "bon vouloir" personal).

CAPITULO CUARTO

POSIBILIDAD LOGICA DEL DERECHO NATURAL

1.- INTRODUCCION. - El positivismo moderno niega la posibilidad lógica del derecho natural. Desde su punto de vista, todas las construcciones jusnaturalistas están viciadas por un defecto lógico radical. Kelsen y demás cultivadores de la teoría pura del Derecho prolongan en este punto los razonamientos de Hume, especialmente ubicados en el terreno ético. El cambio imperceptible de que hablaba Hume en la moral (salto inopinado en los tratados éticos del ser al deber ser) se ha traspuesto al terreno jurídico. Para Hume, el salto que dan los autores de teorías éticas totalmente injustificado. "En cuanto que este debe o no debe expresar una relación o afirmación nueva, resulta innecesario examinarla, explicarla, y, al mismo tiempo, dar razón de algo que parecería inconcebible, es decir, de cómo esta nueva relación puede constituir una deducción de otras relaciones que son completa-

mente diferentes. (528) Kelsen ha señalado que los jusnaturalistas caen en un error semejante al tratar de deducir imperativos éticos (Soll-Normen) de las leyes por las que se rige el ser (Seins-Regeln). De un hecho no se pueden deducir más que proposiciones de hecho y no máximas éticas (Soll-Sätze) (529). Si nos colocamos en un plano etiológico o teleológico, al tratar de deducir normas de comportamiento desde el acontecer natural, caemos en un imperdonable error lógico. (530)

Ello, sin embargo, no resultó evidente hasta Hume. Los pensadores tomistas mantuvieron la posición contraria. De un determinado modo de ser de la naturaleza se deducían imperativos éticos. El carácter cósmico del hombre, su religión a todo el orden impuesto por Dios en el Cosmos hacían posible encontrar, a nivel noosférico, determinados imperativos deducidos del modo de ser y actual de la naturaleza. (530) Lo que, hasta llegar al hombre, se había presentado como una necesidad, deja de serlo a su nivel para convertirse en algo que ha de ser realizado (necesidad moral) mediante la libre iniciativa humana, que no se encuentra unívocamente ligada a una determinada respuesta, sino que puede dar contestaciones diferentes a un mismo estímulo y, aún, desconocer el imperativo ético. En este sentido podemos decir con Hegel, que la libertad es consciencia de la necesidad. (531) Pero, precisamente por ser consciencia, capaz de ver varias soluciones al problema, esa necesidad no se realiza indefectiblemente, sino que puede ser desconocida por la actuación humana. Este tipo de presentación

no puede deducirse más que a través de la consideración del hombre dentro de la corriente cósmica.

Justamente, desde el renacimiento, desde Descartes, es cuando aparece como posible la crítica a la concepción estoica-cristiana de la ley natural. Hemos repetido muy a menudo que en el pensamiento cartesiano se realiza una compartimentación excesiva de lo real, dividido en " res extensa " y " res cogitans ", absolutamente irreductibles la una de la otra. Así, cabe la posibilidad, andando el tiempo, de hacer la objeción de Hume, recogida, en el campo de la filosofía jurídica por Kelsen y Bobbio, entre otros autores. Si los mundos del hombre y de la naturaleza son distintos y totalmente incomunicados no se ve cómo sea posible encontrar los imperativos éticos a partir de la naturaleza (532).

Sin embargo, no basta contestar a los positivistas modernos y a sus precedentes filosóficos diciendo que la diferencia con sus posturas se basa en la aceptación de una premisa mayor diferente. Porque los argumentos, tomados del campo de la filosofía, que aquellos tienen a su favor son válidos. (533) Hay pues, que demostrar la legitimidad de esa premisa para poder operar con verdadero carácter científico. Nuestro problema estriba ahora en realizar semejante demostración a partir del pensamiento de Teilhard de Chardin.

Cabe finalmente añadir que la lógica en que se basan los argumentos del positivismo es eminentemente deductiva.

(534). Va de la definición universal al caso particular pasando tambien por un caso particular incluido en el universal correspondiente. De dos cosas conocidas se llega a una tercera desconocida. El caracter de los tiempos, la formidable soberanía a la que había llegado la matemática, la admiración por el proceder de esta ciencia (observese que la ética de Spinoza se constituye " more geometrico "), etc., pueden explicar muy bien como filósofos postrenacentistas llegaron a una formulación semejante (535). Por nuestra parte, pensamos que ya no es posible el mantener exclusivamente semejante formulación lógica. El pensamiento moderno ha vuelto a comprender, reverdeciendo los laureles de Heráclito, que la realidad es ampliamente dialectica y que una pausada lógica deductiva no puede servirnos para conocerla. Al menos, para conocerla en todos sus varios modos de representación.

Pensamos que el pensamiento de Teilhard puede ayudar a plantear esta cuestión desde bases absolutamente renovadas. Vamos a esgrimir tres argumentos sucesivos para ello.

1.- La unión o transformación creadora como categoría central, no sólo de la realidad fenoménica, sino tambien de la lógica teilhardiana.

2.- La dialectica como arma apropiada para conocer con la realidad,

3.- El caracter único del hombre dentro del mundo de los fenómenos.

2.- LA UNION CREADORA. - Si hay una noción clave dentro del pensamiento teilhardiano es esta de unión creadora 47 A. y P. (536). ¿ Qué es la transformación creadora ? Para poder entender bien el término conviene remitirse a los dos que se ha formado. Por un lado, la transformación. De otro la creación . Para la Escolástica, creación es " productio entis ex nihilo sui et subjecti " en tanto que transformación es " productio entis ex nihilo sui et potentia subjecti ". Lógicamente, una y otra noción se excluyen. Allí donde hay transformación no puede haber creación y viceversa (549).

Para teilhard, esta compartimentación escolástica encuentra toda clase de " inverosimilitudes y antipatías in-

telestuales (550). La continuidad aparente de los grados de lo real (físico, biológico, reflejo) desaparece. Para Teilhard, esta construcción escolástica adolece de los mismos defectos que hemos achacado al pensamiento postrenacentista. Por ello, no puede dar explicación coherente de los fenómenos tal y como la intenta dar la fenomenología teilhardiana. "La importancia de las categorías tradicionales brilla cuando la evolución invade el campo científico. La idea de marcha de los tiempos se concreta en la ciencia: una génesis efectiva, que ya no es puro desarrollo lógico, sino verdadera historia, eclosión de acontecimientos sucesivos, se ha revelado al hombre a lo largo de los tres últimos siglos. Ahora bien, esta realidad de un tiempo en el que algo ocurre verdaderamente, un tiempo que no puede ahorrarse, implica una transformación creadora". (551)

Las nociones de transformación y creación deben ceder el paso, a la de transformación creadora. Esta noción enfrenta dialécticamente a ambas nociones y las supera, superando su contradicción. "Teilhard pasa de la lógica estática a una lógica evolutiva y dialéctica" (552).

La transformación creadora es un acto que "sirviéndose de algo creado preexistente, lo engrandece convirtiéndolo en un ser radicalmente nuevo" (553). Es, al mismo tiempo transformación y creación. Al apoyarse sobre algo preexistente se encuentra a nivel de la transformación y al producir algo totalmente nuevo exige la creación. En esta concepción, "los dos movimientos del Ser, creación y transformación, operan en íntima fusión. Sin embargo, a lo largo de la curva seguida por el Ser en sus acrecentamientos,

existen umbrales, puntos singulares en los que la creación creadora es predominante (aparición de la vida, del pensamiento) (554). 47C. y D. Ya hemos hablado de la ausencia de simpatía con que Teilhard miraba a la Metafísica. Sin embargo, no le faltaron en sus escritos de juventud, durante la Guerra de 1914-1918, los deseos de adentrarse en ese terreno, si bien, desde una perspectiva completamente diferente de la que se le había señalado en sus años de formación. Es decir, con una aproximación a la Metafísica totalmente distinta de la de la Escolástica. Y así, cuando Teilhard trata de exponer sus puntos de vista metafísicos (537) lo hace desde la perspectiva de lo que él llamó en 1917 "unión creadora". ¿Qué es la Unión creadora? Es una suerte de teoría metafísica valedera para explicar los orígenes, desde el punto de vista de la creación, de los hombres. Para ello, Teilhard parte de dos supuestos fundamentales, los mismo que luego mantendrán a lo largo de toda su carrera: la sumisión del Universo a su devenir "que le constituye poco a poco como debe ser, mediante la formación de los elementos más perfectos del Mundo a partir de los menos perfectos, a partir de los estadios inferiores de la existencia, (538); devenir que "tiene un sentido absoluto hacia el Espíritu" (539). Para el Teilhard joven, estas postulados eran el punto de partida para colmar los abismos existentes entre una concepción del Mundo materialista y espiritualista. Pues el Espíritu, lejos de ser un epifenómeno, como pensaban los materialistas mecanicistas; lejos de ser algo opuesto a la Multiplicidad y no integrado por ella, como lo mantenían los espiritualistas, se halla en estrecha correspondencia ~~enn~~ ella. "El problema y el secreto

de la Creación consistieron en reducir e invertir esta potencia de disociación (la multiplicidad pura) en forma que se llegasen a obtener nómaditas cada vez más sintéticas" (540). Pero para Teilhard -y aquí encontramos de nuevo su idea dialéctica de la realidad- el Espíritu no es la simple resultante de las potencias materiales elementales, sino algo totalmente nuevo (541). En definitiva, la deriva ontológica del mundo a nuestro alrededor tiende hacia estadios superiores en los que "el uno nace sobre lo múltiple, lo simple se forma por unión de lo complejo, el espíritu se hace por medio de la materia". De esta suerte, complejidad orgánica y simplicidad psíquica no se oponen en el devenir: una es la condición de aparición de la otra" (542). Cuanto más íntima es la unión entre las diferentes capas y elementos de un elemento del mundo, tanto más perfecto u consciente parece ser el ser mismo. "Plus esse=plus, et a pluribus uniri" (543).

Estos esbozos filosóficos del P. Teilhard fueron duramente juzgados por algunos de sus compañeros de Orden, cuyo consejo solicitó. El mismo Padre Henri de Lubac S.J. señala sus defectos al presentarnos el trabajo sobre la Unión creadora en los "Extrits du Temps de la Guerre" (544). Así subraya que "la trasposición al plano metafísico de una concepción nacida en el plano de la "física" (en el antiguo sentido de la palabra como "filosofía de la naturaleza"), por un espíritu que experimentaba la necesidad apremiante de "representarse". Las cosas no parecen muy felices. Esta trasposición a otro lenguaje, pues esto, más que tras-

posición verdadera, es lo que hace Teilhard, da del acto trascendente e irrepresentable que es la creación, una idea difícilmente compatible con el dogma católico de la creación ex nihilo" (545). Precisamente fueron las objeciones de sus amigos las que empezaron a hacerle ver que su puesto no estaba en la creación de una nueva metafísica y que debería dirigir sus estudios por otros caminos (546).

Sin embargo, a pesar de ello, Teilhard no renuncia a la explicación de sus ideas y a señalar la necesidad que, desde un punto de vista metafísico, él sentía de encontrar un término intermedio entre creación y pura fabricación o transformación que diese cuenta, dialécticamente, de la parición de lo más después de lo menos. Para explicar sus ideas en este terreno concreto escribió un pequeño trabajo denominado "Sur la notion de transformation créatrice" en estos mismos años (547). En ese memorandum Teilhard recuerda ideas semejantes a las que ya había mantenido en el trabajo sobre la Unión creadora (548). ¿Qué es la transformación creadora?

Abandonando ya el terreno metafísico, Teilhard mantiene siempre esa idea de unión creadora a lo largo de los años, ya que, para él, esta noción es la única que puede ayudarnos a representar con verdad la historia del Devenir cósmico. Así por e., la encontramos en otra de las obras claves del pensamiento teilhardiano, "La centrologie" escrita en 1944 (555). Ahora ya desde una perspectiva fenomenológica, se vuelven a mantener, matizadas por el pa-

so de los años, las ideas madres de 1917: la sumisión del Universo a un Devenir que camina hacia una mayor espiritualización por medio de puntos claves en su camino (556).

Esta idea central del pensamiento teilhardiano, que se manifiesta a lo largo de los años puede ser de gran interés para nuestra investigación. En efecto, de lo que en estos momentos se trata es de encontrar una posibilidad lógica de deducir el deber ser del ser contra lo que mantiene Kelsen y Bobbio, para los que una posibilidad semejante es algo que la ciencia del Derecho tiene vedado. Los fenómenos de unión creadora que señala Teilhard de Chardin están apuntando a algo más profundo que lo puramente experimentable. Para Teilhard, al igual que para los Griegos (557), el fenómeno es como el sacramento, el signo visible de un ser que, se manifiesta por debajo de ellos sirviéndolos de receptáculo. Es una muestra de la cosa en sí que nos puede llevar a conocerla. Así hay una referencia de lo fenómeno a lo ontológico. El fenómeno nos desvela en algún modo el verdadero ser de las cosas. Hay, pues un primer paso del aparecer al ser. Pero, a su vez, falta por justificar el paso del ser al deber ser. La marcha de la Evolución se dirige hacia estadios superiores de complejidad y de conciencia. En esa marcha ascendente aparecen, de pronto, a nuestra experiencia, diferentes estadios de ser entre los que hay una discontinuidad efectiva por las diferentes propiedades que en uno y en otro se manifiestan. Entre ambos hay una transformación creadora que hace aparecer cosas nuevas tras de los anteriores estadios de ser. Por eso, al ser el hombre uno de esos estadios fundamentales entre los

diferentes existentes, aparecen junto con él una serie de nuevas propiedades que le hacen irreductible a lo puramente biosférico. Por otro lado, el Hombre ha aparecido en prolongación de toda la Evolución y no ha roto amarras con ella. Sin embargo, las nuevas propiedades de reflexión y libertad que se hacen patentes en el estadio humano muestran un cierto despegue del hombre respecto de los impulsos que necesariamente seguían los animales (mantenerse en la vida, nutrirse, y procrear), pues aquel los realiza libremente y en formas diversas. Lo que a aquellos se les presenta como necesidad física se le presenta a éste como libertad moral. Y así, de un determinado modo de ser pasamos a la necesidad de justificar sus acciones. De la libertad se sigue la necesidad de plantearse determinados imperativos éticos. Así, de un especial modo de ser se desprende la necesidad de establecer un deber ser. La transformación y la unión creadoras no sirven para explicar el modo en que ese paso, considerado imposible por la moderna lógica de los positivistas, se da con toda naturalidad dentro de otra concepción lógica. Una lógica dialéctica.

3.- LA DIALECTICA TEILHARDIANA'.- Una de las características más importantes de la fenomenología teilhardiana es su impulso dialéctico. Al hablar en general de la fenomenología hemos definido los rasgos fundamentales de la dialéctica de Teilhard. En primer lugar, la dialéctica parte de la consideración de lo real como fenómeno. De aquí, la importancia de la oposición de los contrarios, del enfrentamiento sucesivo de cosas contrapuestas cuya superación abre el camino para la aparición de caracteres totalmente nuevos en el proceso cósmico. Postulado fundamental de esta dialéctica es el paso de la cantidad a la cualidad (558), mediante una serie de puntos críticos fundamentales en los que se prolongan las anteriores conquistas de la cosmogénesis pero al mismo tiempo aparecen cua-

lidades totalmente nuevas. Ello es posible por la consideración del universo como un proceso, como una génesis, como una historia. Esta actitud dista enormemente de la actitud fijista mantenida por la ciencia y la filosofía hasta el siglo XIX. "En una concepción estática del universo, las categorías son estables y tienden a oponerse de dos en dos. En una visión evolucionista se hacen más flexibles, ceden (sin confusión) y se pasa de una en otra en un sólo y único impulso, haciéndose una la dialéctica inherente a la naturaleza y la dialéctica inherente al espíritu. La evolución es síntesis y el movimiento dialéctica del espíritu en síntesis también". (559)

Así pues, en el pensamiento de Teilhard, la realidad es un todo en el que hay estratos diferentes. Pero esa diferencia no es, en modo alguno, discontinuidad, compartimentación. Por el contrario, todo lo que existe a un nivel inferior se conserva en los estadios superiores, pero trasfigurado y elevado a una nueva determinación. La noción de umbral es tan importante en el pensamiento teilhardiano como la continuidad de acontecimientos cósmico. El umbral supone discontinuidad con lo anterior al tiempo que continuidad con ello.

De esta manera, aparece claro el modo en que la dialéctica de la naturaleza permite pasar a una unión entre el ser y el deber ser. Es una concepción estática del mundo, esas dos categorías se oponen radicalmente, excluyéndose una a la otra. En cambio, dentro de la lógica evolutiva,

y dialéctica a la que hacía alusión M.Barthélemy-Madaule (560). La transición de una a otra categoría se realiza "tout naturellement". Las leyes o propiedades cósmicas del ser se trasforman, a escala humana, en imperativos éticos sin forzar para nada la lógica. Así, la dialéctica teilhardiana se revela como un camino fecundo para ligar un nuevo planteamiento del derecho natural. En efecto, frente a la compartimentación lógica del mundo en dos sustancias diferentes e incommunicables que realiza Kelsen, la dialéctica teilhardiana señala la continuidad entre ambos estratos de la realidad. De este modo, en la lógica Kelseniana se hace imposible el paso del ser al deber ser en tanto que en la lógica de Teilhard esa discontinuidad entre ambas realidades no llega a ser tal que anule cierta continuidad. De esta continuidad pueden deducirse una serie de imperativos éticos obtenidos en forma no gratuita sino plenamente lógica que superar el hiato entre el ser y el deber ser.

La lógica dialéctica elimina los inconvenientes de la lógica estática y deductiva con toda sencillez. Si admitimos que en el proceso cósmico hay continuidad al tiempo que discontinuidad entre los diferentes estratos evolutivos (geosfera, biosfera, y noosfera) el paso del ser al deber ser se realiza con toda naturalidad.

Así lo señala el propio Teilhard, al hablar del Hombre. "En el Hombre, considerado como grupo zoológico, se prolongan sucesivamente; la atracción sexual con las leyes de la reproducción; la inclinación a la lucha por la vida, con

sus competiciones; la necesidad de nutrirse, con el gusto de coger y devorar; la curiosidad de ver, con el placer por la investigación; la atracción por acercarse para vivir unidos... Cada una de esas fibras nos atraviesa, dirigiéndose desde lo más bajo hasta algo más alto que nosotros; de tal suerte que, para cada una de ellas, podría reescribirse una historia (y no la menos verdadera) de toda la evolución: evolución del amor, evolución de la guerra, evolución de la investigación, evolución del sentido social... Pero cada una de ellas también, precisamente por ser evolutiva se metamorfiza con el paso de la reflexión. Y a partir de ahí vuelve a cobrar fuerza enriquecida con posibilidades con colores, con fecundidades nuevas. Lo mismo, en cierto sentido, Pero algo totalmente diferente. Una figura que se trasforma al cambiar de espacio y de dimensiones... La discontinuidad una vez más, sobre lo continuo. La mutación sobre la evolución (561). Precisamente en el Hombre, en su especificidad es donde se nos van ha mostrar con mayor claridad las posibilidades de que un determinado modo de ser muestre los caminos del deber ser.

4.- LA ESPECIFICIDAD PROPIA DEL HOMBRE.- La transformación creadora como categoría lógica es absolutamente necesaria para comprender la marcha de las cosmogénesis. Igualmente, no podemos desconocer la actuación de la dialéctica, de la oposición de los contrarios en todo el proceso cósmico. Sin ellas queda sin explicación cómo lo más aparece tras lo menos, cómo se pasa de la cantidad a la cualidad, Esta dialéctica de la naturaleza se hace, además, mucho más coherente y explicativa a la altura del hombre. Ella nos revela su carácter específico, trascendente en cierta medida a cuanto le precede en el proceso cósmico pero al mismo tiempo, continuador indudable de ello.

En efecto, el hombre supone una cierta discontinuidad

dentro del proceso de la Vida. Esto es lo que había subra-
yado de modo excesivo todas las formas de pensamiento filo-
sófico que se habían montado sobre la distinción cartesiana
entre "res extensa" y "res cogitans". La unión entre
el hombre y el Cosmos, que se había defendido como necesaria
desde la Antigüedad clásica, desaparece en las filosofías
racionalistas. El mundo del hombre se convierte en un mun-
do inaprehensible, lleno de "esencias" incommunicables e in-
capaz de recibir explicación ni luz desde el entendimiento
de la cosa natural. Al llegar a Kant, todo ese mundo hu-
mano deja de ser algo realmente intelegible. Las grandes
preocupaciones del hombre (problemas del alma, del mundo
y de Dios) son ilusiones trascendentales, incapaces de en-
tendimiento científico. Sólo mediante la "razón práctica"
nos acercamos a ellos. De ahí a explicarlos como objetos
alcanzables sólo a través del sentimiento no hay más que
un paso, que determinado sector del idealismo alemán dará
con toda tranquilidad. El hombre quedará desgarrado pa-
ra el futuro entre el campo de las ciencias naturales, que,
para decirlo simplistamente, lo tratarán en prolongación di-
recta de los animales, negando toda distinción con ellos,
y el de las ciencias de la cultura para las que será una
cosa en sí, inaprehensible excepto en determinadas expe-
riencias místicas o sentimentales e irreductible a toda
explicación que provenga del campo de la naturaleza. "Ac-
tualmente hay una ciencia del hombre y una ciencia de la
naturaleza, pero no hay ciencia del hombre en la natura-
leza, es decir, de la naturaleza extendida al hombre en lo
que este tiene de más propiamente humano" (563).

Precisamente la fenomenología de Teilhard aspira a tratar al hombre dentro de la naturaleza. Lo que supone afirmar claramente dos cosas. En primer lugar su discontinuidad respecto de la misma; en segundo, la continuidad radical que les une.

El hombre, como fenómeno, trasciende en cierta medida todo lo que le precede. Algunos críticos han acusado a Teilhard de ser un panbiologista (564), de querer olvidar al hombre y disolverlo dentro de la Biología. Pero esta acusación sólo puede mantenerse cuando se desconoce lo que significa la noción de umbral dentro de las categorías teilhardianas. Al contrario, el hombre, en cuanto nuevo umbral del proceso cósmico, supone la emergencia de algo nuevo, radicalmente irreductible a sus antecedentes. Asimilarlo a los grandes monos, a los primates, como ha hecho una parte de las ciencias naturales, le deja sin explicación, en su propia especificidad. Se cierra así el camino para exponer la aparición de la reflexión, que es el atributo que caracteriza al hombre en grado eminente a los demás estadios de la cosmogénesis.

Pero si el hombre supone una cierta discontinuidad en el proceso cósmico, es también una cierta continuidad del mismo. En este punto se opone Teilhard a toda compartimentación del hombre en dos mundos irreductibles: el de su cuerpo y el de su alma. El hombre no está fuera del mundo, sino que aparece dentro de él, es un fenómeno cósmico. Con esta afirmación Teilhard fundamenta, desde su perspectiva

evolutiva, lo que siempre había mantenido la filosofía aristotélica-tomista, a saber, la unión del hombre y del Cosmos. Sin embargo, aquella parte del pensamiento escolástico había sido criticada, con bastante fuerza, por los seguidores de Descartes. Estos encontraban su fuerza en el esquema ontológico en que tanto ellos como el tomismo se movían. Si el Cosmos es un orden radicalmente estático no es difícil establecer una separación radical entre el orden del ser y el orden del pensar, tan irreductibles y extraños el uno respecto del otro que no se ve cómo pueda encuadrarse al hombre dentro del orden natural. Para poder entender bien este fenómeno es insuficiente la actitud lógica de la escuela. Sólo una actitud diferente, evolutiva, y dialéctica puede mostrar la verdadera continuidad del hombre con el proceso cósmico.

Los mismos tomistas se han dado cuenta de la importancia de esta actitud de Teilhard. El P.André-Vincent, en su trabajo, tan crítico, sobre Teilhard y el derecho subraya la importancia de la misma. Subrayemos varias de sus afirmaciones: "La crítica de Teilhard... va más lejos al reducir esta infraestructura (del derecho)... profundizándola hasta las dimensiones del Todo del Universo. Desde esta perspectiva cósmica, Teilhard se une -sin saberlo- con el Derecho natural clásico (565). "La visión de Teilhard parece coincidir con la del Derecho natural del corte clásico: se une con el realismo cósmico de Santo Tomás" (566) "El hombre pertenece al Universo como la parte del Todo. En este caso, la parte es una persona, Y el Todo tiene un

sentido; se mueve hacia un fin. Así pues, imprime una orientación, un orden a todos sus elementos: a todo ser imprime un deber ser. Este es el fundamento inicial de la obligación según Teilhard y según el derecho natural clásico. Es te es el punto de vista en que podemos colocarnos para realizar una crítica fondo del pensamiento jurídico moderno: el punto de vista del realismo cósmico" (567). Sin embargo, conviene que repitamos la salvedad que hemos hecho más arriba. La actitud de Teilhard se aproxima realmente a la del tomismo en lo referente a la necesidad de subsumir al hombre dentro del Cosmos para poder explicar en toda su amplitud al mismo. Pero se distancia de ella en cuanto que el punto de vista tomista es tributario de una lógica estática que no da razón de los movimientos de lo real no conbe al hombre como producto de la Evolución.

Tenemos, pues, ya definido al hombre como una esencial relación con el proceso cósmico. Sólo afirmando su continuidad con respecto al mismo podemos entenderle plenamente. Pero al mismo tiempo, tenemos que tomar en cuenta su discontinuidad, puesto que sólo el hombre ha traspasado el umbral de la reflexión. Sólo asiendonos fuertemente a este otro extremo de la cadena podemos explicar satisfactoriamente la realidad humana. Hay un texto de Teilhard que nos da una idea bastante exacta de ello. Teilhard se refiere a las propiedades divergentes que aparecen en los extremos de los infinitos pascalianos de lo Inmenso y lo Infinito. Extendiendo este hallazgo al infinito de complejidad tenemos que afirmar que también debe producir efec-

tos distintos que en otras escalas de complicación. "En los extremos, dice Teilhard, lo he explicado más arriba, el Universo cambia de forma. Su materia se convierte en la sede de nuevos efectos. Decir que los Animales, el Hombre representan, en su orden, otro extremo del Mundo equivale a afirmar implícitamente que, semejantes en esto a lo Infinito y a lo Inmenso, deben poseer alguna cualidad especial, específica para su forma particular de infinito. En lo Inmenso, efectos de Relatividad. En lo ínfimo, efectos cuánticos. En los complejos enormes, ¿qué? ...¿Por qué no, precisamente, la Consciencia y la Libertad? (568) El hombre no es distinto de la Evolución sino que es ella misma llegada a determinados extremos de complejificación, que han hecho posible el pensamiento reflejo, la consciencia al cuadrado (569).

Todo ello nos ayuda a las mil maravillas para entender por qué en Teilhard hay una posibilidad lógica de unir el ser con el deber ser. El efecto de la Evolución, llegada a extremos de máxima complejificación es la libertad y la razón. Ello, sin embargo, no quiere decir que entre los poseedores de la libertad y la razón haya una separación, una escisión radical respecto a los estadios anteriores de la cosmogénesis. Por el contrario hay una continuidad que la discontinuidad no llega a verla por completo. En esos estadios anteriores la cosmogénesis actuaba de modo necesario, con necesidad física. El mundo no reflejo, desde el átomo a los primates, trabajaban en la contrucción de las cosmogénesis sin saberlo, de forma necesaria. A

determinados estímulos contestaban determinadas respuestas en forma totalmente unívoca. La ley de complejidad consciencia actuaba necesariamente.

Cuando la vida traspasa el umbral de la reflexión aparecen propiedades nuevas: la libertad y la consciencia. Pero el proceso cosmogénico no se detiene con la adquisición de esas propiedades. Por el contrario, al llegar al hombre, la Evolución no se detiene sino que continúa y aún en un mejor y más amplio sentido. Sólo que ahora, con la aparición de la consciencia refleja, el crecimiento de la cosmogénesis no se hace mediante la necesidad física. El hombre, ese temible poder de orientar y criticar la Evolución (570), no trabaja ciegamente en su construcción, sino que, lo debe hacer mediante su libertad. Y cuando la tarea humana se dobla de libertad, el camino a seguir no se presenta con necesidad coactiva sino sólo con necesidad moral; el ser se convierte en deber ser. Lo que hasta el hombre era necesidad es, a partir del mismo, imperativo ético. El ser se ha transformado, sin dificultades, sin contradicciones en deber ser.

El mismo Teilhard, criticando el racismo señala este cambio de perspectiva. "El Racismo, para defenderse, invoca las leyes de la Naturaleza. Pero, al hacerlo así, olvida tan solo una cosa: que, llegada a nivel humano, la naturaleza, justamente para seguir siendo fiel a sí misma ha tenido que transformar sus caminos. Hasta el hombre, si: las ramas de las vivientes se desarrollan sobre todo

ahogándose y eliminándose unas a otras; la ley de la jungla. A partir del Hombre, por el contrario, y en el interior del grupo humano, no: el juego no consiste en entrededorarse. La selección opera siempre y sigue siendo, desde luego, reagustable. Pero ya no mantiene su lugar de primacía. Porque el Pensamiento, con su sola aparición, ha conferido al Universo una dimensión nueva." (571)

Claro está que desde una perspectiva kelseniana podría negarse esta conclusión tal y como rápidamente la hemos ex puesto. Efectivamente Kelsen podría replicar que ciertamen te en el Hombre hay tendencias que continúan, en un campo de libertad, las que mostraban los animales en su necesidad. En unos y en otros, bajo diferentes respectos, encontramos los instintos de autoconservación, de nutrición y de repre ducción o impulso sexual, los animales necesitan cumplir sus deseos en forma necesaria mientras que los hombres, aun estando ligados por ellos, realizan en forma libre e inclu so pueden renunciar a los mismos, las personas que se man tienen vírgenes por las razones que sean o quienes ayudan están dando muestra de la separación, del distanciamiento en el hombre entre los retos que le plantea la Naturaleza y las respuestas que cabe que les de. Sin embargo, si bien esas tendencias aparecen más libres en los hombres pero en radical continuidad con los animales, ¿cómo explicar desde un punto de vista semejante la inclinación del hombre al amor, a la búsqueda de la verdad, de la belleza y, muy espe cialmente en nuestro caso, de la justicia? Si bien lo que hemos dicho valdría para explicar el paso del ser al deber

en esos instintos primarios, en cambio, ¿no habría que atribuir este segundo tipo de inclinación a la especialidad propia e irreductible de la "res cogitans"? Y así el mundo propio del hombre no podría obtener ninguna orientación ni ningún imperativo de la Naturaleza.

Nuevamente estaríamos cayendo en el error de considerar al hombre aparte de la Naturaleza por pensar que, si le ponemos en absoluta continuidad con la misma no podremos dar cuenta total de su propia y real especificidad. Porque, en el hombre, hay continuidad con la Naturaleza, o, más exactamente con el proceso de Cosmogénesis y, al mismo tiempo discontinuidad. Pero no una discontinuidad total y absoluta sino discontinuidad dentro de la continuidad. Es el hecho. además que la Cosmogénesis se dirige hacia estadios superiores de complejidad y de consciencia. Y ello de forma necesaria, en parte, y libre, en otra parte. El hombre es quien, dentro de un determinado horizonte (marcado por la curvatura geográfica y la convergencia social del planeta), señala los caminos por los que debe discurrir el futuro de la Cosmogénesis. El hombre no está parado, sino que continúa moviéndose y en ese moverse, realizando las exigencias de mayor complejidad y consciencia, es donde aparecen los valores específicos de la verdad, la justicia, la belleza. Pero todo ello dentro del gran marco de la Cosmogénesis. Una Cosmogénesis que se dirige hacia un fin en el que el hombre tiene que intervenir con su libertad y su poder de criticar a la evolución. Ese es el sentido de la obligación humana para Teilhard, al igual que lo era

para el tomismo (573). El realismo cósmico que guarda un lugar para el hombre dentro de la Cosmogénesis, sin separarlo de ella explica más satisfactoriamente la aparición de nuevas exigencias dentro de la Cosmogénesis, como necesidades de la misma en un estadio reflejo, pero en cuya consecución ha de intervenir la voluntad humana. En el realismo cósmico encontramos la fuerza para superar la aporía que podrían plantearnos desde la perspectiva kelseniana.

CAPITULO QUINTO

POSIBILIDAD ONTOLOGICA DEL DERECHO NATURAL

1.- INTRODUCCION.- La crítica de los positivistas no se contenta con suscitar la duda sobre la posibilidad lógica de construir un derecho natural, Kelsen y Bobbio no limitan a este nivel sus pensamientos. Para ellos, no basta señalar la incongruencia de querer decurir al deber ser a partir del ser. La crítica da un paso más. No sólo es im posible obtener postulados y axiomas morales de la realidad cotidiana que nos circunda sino que el problema es aún más profundo. Consiste en saber si es que verdaderamente tenemos la posibilidad de trascender la soledad del sujeto cognoscente y llegar a conocer globalmente la realidad exterior. ¿Existe la posibilidad de conocer el ser? ¿Se puede hablar de una vía para la construcción ontológica de esa proposición emotiva, en el sentido de los positivistas lógicos que es la existencia de una Naturaleza?. Para Kelsen, sumamente influido por el pensamiento del

"Wiener Kreis" todo lo que se refiera a la Naturaleza no puede clasificarse dentro del marco de las proposiciones verdaderamente significativas pues no se condensa en proposiciones formales ni en proposiciones fácticas (574) En definitiva, hablar de Naturaleza es hablar de algo que puede despertar vivencias emotivas, que sestean en lo más íntimo de la Historia de la Filosofía pero no tiene más valor que atribuir existencia real a Aquiles o Don Quijote. Por ello, Kelsen señala que el de naturaleza "es uno de los términos más ambiguos que podemos encontrar en la historia de la filosofía (575). A un nivel menos metafísico, la postura de Bobbio es idéntica. No puede decirse que exista una naturaleza. Son tantas las concepciones no sólo distintas sino opuestas que de la misma se han dado que no es posible defender su existencia como totalidad objetiva (576).

A esta postura en lo ontológico va íntimamente unida una consecuencia ética: el relativismo moral. Si algún valor revestía la antigua doctrina del derecho natural era su aspiración a poder juzgar una determinada serie de instituciones análogas con un mismo juicio, fuera cual fuese la situación espacial o temporal en que encontrásemos a las mismas. Negada la posibilidad metafísica de hacer valer una doctrina semejante la consecuencia inmediata es la negación del juicio moral unánime. Ahora caben ya diversas valoraciones de un mismo hecho y no es posible decir que una de ella sea la objetivamente válida. Para Kelsen esta postura, la relativista, es la úni

ca que puede adoptarse de modo coherente para no traicionar las exigencias de la racionalidad. Kelsen se instala en el relativismo ético y acusa a los jusnaturalistas de no tener la suficiente licidez para aceptar este hecho, triste tal vez pero irremediable. Los jusnaturalistas compran su seguridad psicológica al alto precio de la renuncia a las exigencias de la racionalidad. Pero lo cierto es que, en verdad, no podemos afirmar de ninguna valoración que sea superior a otra. La de Kelsen es una de las más agudas exposiciones de relativismo moral.

La postura de Bobbio es más matizada (577). No vamos a entrar a exponer la diferencia que para Bobbio entre positivismo y jusnaturalismo en los tres diferentes planos de la ideología, de la teoría general del derecho y de la metodología. Basta señalar que Bobbio acepta la posibilidad de valorar el Derecho conforme a unos criterios según los cuales puede excluirse determinada forma de concebirlo a partir de plataformas diferentes. El problema es que, aun cuando Bobbio señala que en el punto concreto de la ideología él se considera como jusnaturalista (578). El hecho real, su actitud en otros ensayos y su forma de enfocar al Derecho natural como una mera ideología, no logran hacerle salir del círculo relativista. Para Bobbio la validez de una determinada doctrina de derecho natural, de una forma precisa de jusnaturalismo, se encontrará en sus resultados concretos, plasmados a lo largo de la historia y no porque dimanase de una concepción metafísica que haga de ella algo capaz de ser sustraído a los avatares de las movientes cir

cunstancias, algo objetico y científico.

Pero el relativismo nos deja en un callejón sin salida. Es un tópico ya el señalar la incongruencia lógica del relativismo extremo. Kelsen, p.e., al decir que no hay valoración posible del derecho positivo que pueda excluir a todas las demás está emitiendo una afirmación tan general que difícilmente puede hacerse compatible seriamente con su sistema. Desde el relativismo no pueden mantenerse afirmaciones con afanes de generalidad. Y ello debe darnos pábulo para reflexionar. Pero, además el hecho de que las críticas positivistas señalen muy acertadamente determinados errores del pensamiento tomista no muestra que las exigencias racionales a que aquellas formulaciones intelectuales intentaban responder sean injustificadas o carentes de sentido. En este punto, la fenomenología de Teilhard de Chardin puede ayudarnos grandemente a establecer qué existe de válido y qué de caduco en la cosmovisión de la Escuela, en este punto concreto al que nos estamos refiriendo, a saber, el de la posibilidad ontológica de construir un Derecho natural; radical esto es, tal y como ya lo hemos definido antes, una escala de valoración ética del derecho positivo.

Por ello conviene, para terminar esta primera parte de nuestras reflexiones, señalar las razones del positivismo para impedir la construcción ontológica del derecho natural. Las más importantes son las siguientes:

1.- No es posible establecer una definición adecuada de la Naturaleza como totalidad objetiva. En el concreto plano jurídico, ello se demuestra por las constantes disputas de escuela acerca de lo que debe ser considerado como el exponente máximo, la regla suprema de la ley natural y las instituciones que dentro de la misma deben incluirse. Para de cirllo con términos de Bobbio, "La noción de "naturaleza" es tan equívoca que se han considerado naturales derechos diametralmente opuestos" (579).

2.- Aunque llegásemos a conocer la Naturaleza como totalidad objetiva, no sería posible deducir de la misma ningún tipo de valor ético. De hacerlo así estaríamos concediendo previamente a la Naturaleza unas propiedades de bondad o maldad de las que en sí carece. La naturaleza sería algo neutral y no lo que, respondiendo a un atávico comportamiento antropomorfizante, intentásemos hacer de ella. El mito de la naturaleza benéfica ha desaparecido. "La relación jerárquica entre naturaleza e historia se ha invertido: no es ya la naturaleza benéfica la que debe orientar la historia, sino la continua creación de la historia la que debe prevalecer sobre la naturaleza maternal. Al ideal de la vuelta a la naturaleza se ha contrapuesto cada vez más el ideal del dominio sobre la naturaleza (580).

Cumplemos ahora considerar el modo en que Teilhard contesta a estas dos preguntas de los positivistas, haciendo derecho natural "a son insu".

Como ya hemos señalado repetidamente, Teilhard no en-taba entre sus propósitos el de construir un sistema de en-tendimiento de los problemas jurídicos. Quien quiera hacer de él un filósofo del derecho estará traicionando las inten-ciones subjetivas del jesuita francés. Aún más, en una con-sideración objetiva de su obra pueden extraerse muy pocos pasajes en que Teilhard se refiera al derecho como realidad importante en el acontecimiento cósmico (581). De ahí que, a su vez, los juristas piensen que poco puede extraerse de las ideas de un "biólogo o algo parecido" para los problemas específicos que se les plantean dentro de su disciplina. Hay una mentalidad demasiado, digámoslo así, platónica en el mundo de los juristas. Se tiende a considerar el objeto de su ciencia separado de la realidad cotidiana y científica así como también algo a modo de un objeto para el que no tienen importancia los descubrimientos y realiza-ciones de la aventura humana en otros terrenos del conoci-miento. A duras penas -pensemos en las direcciones formalistas de la filosofía jurídica y en la práctica cotidiana del derecho- (582), el jurista ha abierto la puerta a los hallazgos de la historia y aun a los de la sociología, pero hasta aquí, sólo hasta aquí ha llegado su benevolencia. Y esto ocurre tanto entre los que se profesan ortodoxos defensores del positivismo como entre los que una y otra vez afirman las existencias de un derecho superior al dere-cho positivo -sea aquel fruto de una consideración onto-lógica o axiológica en el sentido en que lo hemos expresado más arriba-. Pensar que los resultados de la Física o de la Química tengan una importancia decisiva para la con-

figuración de la filosofía del derecho es, sin embargo, algo a todas luces desmesurado. Y en negarse a hablar de una Electromecánica jurídica o de una jurisprudencia termodinámica tienen toda la razón los juristas. Pero el problema no se plantea a este nivel sino al nivel más superior de la fenomenología científica, de la ciencia de la Naturaleza generalizada tal y como la entiende Teilhard. Porque tal vez no sea importante, desde el punto de vista de la filosofía del derecho, la desintegración del átomo pero sí lo es el conocimiento de las grandes leyes que afectan a la Naturaleza como supuesto todo dotado de existencia objetiva. Y a la necesidad de conocer esta realidad no puede sustraerse ningún filósofo del Derecho que quiera merecer este calificativo. Porque, bien para combatir esa noción -como lo hacen los positivistas-, bien para deducir de ella postulados éticos capaces de fundamentar una axiología jurídica como quieren los modernos jusnaturalistas-, es necesario tener una noción clara de lo que por Naturaleza y por natural entendemos (583). Y aquí, como en el caso de las ortogénesis parciales que, por diferentes caminos, trazan los desarrollos futuros de una determinada especie al confluir en un punto determinado, se encuentran y fecundan las gestiones de los filósofos del derecho y de Teilhard de Chardin.

Se aceptará o no la visión teilhardiana, pero el hecho que queda ahí, que existe, nos guste o no, es el de que Teilhard ha repensado las nociones de Naturaleza que conocemos y nos ha entregado una bien clara, capaz de guiar nuestras reflexiones y de darnos claves coherentes y fecund

das para poder explicar los hechos que nos preocupan y plantear problemas. Analizada ya con mayor minuciosidad en la primera parte de este trabajo, vamos a esquematizar en los siguientes puntos las reflexiones de Teilhard que tienen mayor importancia en nuestro empeño por buscar en la naturaleza, científicamente considerada, una línea de reflexiones éticas que nos permita establecer una determinada axiología jurídica. Los problemas que, desde nuestra perspectiva, cobran un valor eminente de cara a esta finalidad son los siguientes:

1.- La consideración de la naturaleza como un todo dinámico, capaz de una historia y que se realiza a través de una verdadera dialéctica.

2.- Los resultados de esa historia, que no es un eterno retorno de lo siempre idéntico, sino que es una totalidad ascendente en la que va aumentando la capacidad espiritual.

3.- La ley que rige y determina ese desarrollo hacia una mayor espiritualización o ley de complejidad-consciencia.

Veamos detenidamente cada uno de estos tres puntos.

2.- DEL COSMOS A LA COSMOGENESIS. - Hasta el momento presente -y dentro de la filosofía del derecho de modo eminente- la mayor parte de las ciencias del hombre no han tenido en cuenta ese asombroso y casi desconcertante umbral que el conocimiento científico del Universo acaba de franquear. Ese umbral podemos definirlo, en frase teilhardiana, como el paso "del Cosmos a la Cosmogénesis" (584). Hasta hace escasamente un siglo, la ciencia consideraba al Mundo como un espacio cerrado e inmutable al que los hombres no podían hacer otra cosa que añadir belleza. "Para el sabio griego, el saber ¿no era acaso trazar con el compás los límites del Universo? ¿no era acaso fijar la ley definible, el "canon" que regularía, de una vez para siempre, la estructura del Cosmos? El Cosmos: lo bello, lo regular, sin penumbras, lo que, tal vez, está acabado en detalle; sobre todo lo

que se admira como una gigantesca obra de Praxíteles... N -
tidez geométrica de un paisaje sin lejanías, pasando en la
zona de la luz" (585). De un modo u otro es esta imagen
del mundo la que llena, aun inconscientemente, los pensa-
mientos de la mayor parte de nuestros justilósofos.

También las ciencias de la naturaleza han sufrido esta
manera de ver las cosas. No olvidemos lo caro que costó a
Galileo el alterar la visión tradicional en que todo se or-
denaba armónicamente. Pero en ellas, a partir del siglo pa-
sado la visión cambia radicalmente. Surgiendo principalmen-
te en el campo de la Biología, se ha extendido a todas las
ramas del conocimiento, el gran descubrimiento del tiempo,
de la historia natural. Historia y naturaleza, considera-
das, hasta hace bien poco, como dos realidades distintas y
opuestas han comenzado a verse como dos momentos de un mis-
mo proceso cósmico. La historia entendida como biografía
del pensamiento humano en acción es la continuación de la
naturaleza o biografía de lo no reflejo. Pero esta natura-
leza es parte de otra historia suprema en la que lo no re-
flejo y la consciencia humana son momentos sucesivos de un
mismo proceso.

El descubrimiento por excelencia de la ciencia moderna
es el del tiempo. Descubrimiento que Teilhard va a llevar
a su momento clave al integrarlo desde el terreno de las
ciencias naturales, en que se encontraba cantonado, dentro
de la Fenomenología en la que se encuentran, como momentos
de un mismo proceso, si bien cualitativamente distintos por

la acción de la dialéctica los tres estadios fundamentales de la Evolución: Cosmogénesis, Biogénesis y Antropogénesis. Para Teilhard este descubrimiento del tiempo, un tiempo orgánico, en el sentido expuesto más arriba (587) es una de las estructuras fundamentales de su fenomenología. "Nuestra Ciencia de lo Real experimental, tiende hoy (trátese de organismos vivos, de las ideas, de las instituciones, de las religiones, de las lenguas o de los elementos constitutivos de la Maferia), a adoptar irreversiblemente, en sus investigaciones y construcciones históricas, es decir el punto de vista de la evolución, del devenir. La Historia invade poco a poco todas las disciplinas, desde la Metafísica hasta la Física-Química, hasta el punto de tender a constituirse... una ciencia única de lo Real, que podríamos llamar "Historia Natural del Mundo" (588). No es de extrañar que esta concepción sea calurosamente saludada por uno de los representantes más característicos del marxismo francés, R. Garaudy (589).

El Cosmos ha dejado de existir para abrir paso a algo distinto. Del estaticismo pasamos a lo dinámico. Del Cosmos y la contemplación estpetica a la Cosmogéresis y el proceso de marcha hacia estadios superiores, inconsciente hasta el hombre y consciente a partir del mismo. Por ello, esta visión de la naturaleza por Teilhard totalmente diferente, en su punto de partida de la filosofía escolástica tradicional que aun no ha llegado a comprender el acontecimiento de un tiempo orgánico. Estamos de acuerdo con el Padre André-Vincent cuando afirma que Teilhard reencuentra

algunos de los temas clásicos de la filosofía del derecho tradicional, muy especialmente el de la religación del Hombre y el Cosmos, rota a partir del Renacimiento (590). Sin embargo, llega ahora el momento de preguntarnos si esa ruptura no era la consecuencia lógica de una concepción del mundo radicalmente estática en la que el hombre era algo total y absolutamente distintos de la Naturaleza y del Mundo de los seres sensitivos. Teilhard no sólo prolonga en este sentido, una parte del pensamiento tradicional sino que lo fundamenta más claramente al hacer del hombre un producto más de la serie experimental infinita de los seres que constituyen el mundo. La fundamentación, la íntima religación del hombre y del Universo, de la cultura y de la naturaleza queda mucha más clara a partir de la filosofía teilhardiana. Ya no son dos reinos extrínsecos y separados sino las dos caras de un mismo movimiento. No es el objeto de esta tesis plantear el origen de ese movimiento. Desde el punto de vista de la fenomenología teilhardiana no podemos entrar a dilucidarlo (591). Experimentalmente, a un nivel fenomenológico, la única explicación posible del movimiento cósmico está en una evolución, en una dialéctica en la que lo superior ha emergido tras lo inferior. Salvamos así toda consideración más profunda, esto es, metafísica, del problema, que, indudablemente, tiene su importancia y su lugar, pero a otro nivel distinto del de la fenomenología.

Lo que no podemos dejar de subrayar fuertemente es que, precisamente el pensamiento de Teilhard abre las puertas

para integrar al hombre dentro de la corriente cósmica y abandonar así el estaticismo en que las corrientes jurídicas estaban inmersas hasta la actualidad. También nos invita a abandonar el individualismo propio del derecho burgués al hacernos ver que el hombre no es una mónada cerrada sino, antes al contrario, está comprometido dentro de este magno acontecimiento que es la Historia Natural del Universo.

3.- La dialectica Materia-Espiritu

El descubrimiento del tiempo es una de las estructuras fundamentales de la fenomenología teilhardiana. Hay otra segunda tan importante como aquella primera: la que podemos llamar dialéctica Materia-Espiritu. ¿Qué entendemos con estos términos ? Para muchos, la fenomenología teilhardiana no es más que el caballo de Troya por el que el marxismo y el materialismo consiguen introducirse en la fortaleza espiritualista. Precisamente el interés que los marxistas demuestran hacia la obra de Teilhard parece ser una confirmación de este temor. Para los materialistas, sin embargo, la cosa no se aparece tan sencilla. Los materialistas mecanicistas - a los que se refiere principalmente Teilhard cuando habla de materialismo, creyendo incluir también entre ellos a los marxistas, a pesar de la diferencia que entre unos y otros existe - no pueden aceptarle en su campo. Los marxistas, aún mostrando una gran simpatía por su doctrina no llegan a considerarle entre los suyos. Así Garaudy reprocha a su fenomenología el haberse convertido en una "variante del idealismo objetivo, bastante próximo del de Hegel". (592).

Lo cierto es que Teilhard rechaza el ser encuadrado en uno u otro campo. No se siente a gusto en ninguno de los dos. Para él, las cosas son diferentes. Habiendo reconocido ya que la naturaleza es un proceso, una historia hecha de cambios cualitativos, a través de una auténtica dialéctica, Teilhard señala la íntima conexión existente entre la materia y el espíritu, pues ambas no son realidades diferentes sino dos caras de una misma realidad, el anverso y el reverso del proceso cósmico. " Espíritu y Materia se contradicen si se los aísla o simboliza en forma de nociones abstractas, estáticas y, por lo demás, irrealizables: como pluralidad pura y como simplicidad pura. " In natura rerum " el uno no es inseparable de la otra; el uno no existe sin la otra; y ello por la sencilla razón de que uno aparece tras una síntesis de la otra... Concretamente no hay Materia y Espíritu: solamente existe Materia que deviene espíritu. En el mundo no hay ni Espíritu ni Materia: " La Materia Cósmica " es Espíritu-Materia. " (593) En una perspectiva fenomenológica, experimental no pueden hacerse compartimentaciones totales. La Materia y el Espíritu nos aparecen como componentes de las cosas, de todas las cosas. En mayor o menor grado, a una escala u otra de perfección, con una determinada estructura las cosas del Universo el Universo mismo, está compuesto de Materia-Espíritu. Lo que llamamos Materia Universal no es más que la Materia-Espíritu.

Esta afirmación, que puede resultar aparentemente escandalosa para quienes, desde un plano estrictamente metafísico, sostienen la separación radical entre ambas realidades, bien desde una perspectiva materialista o espiritualista, hay que

entenderla como una parte de la fenomenología. Y aquí desaparecen los equívocos. Si recordamos lo que más arriba expusimos sobre la centración podremos observar que las aparentes contradicciones irreductibles se desvanecen. " En virtud de la relación genética (centrogénesis) que hace depender la centreidad (unidad) de la complejidad (multiplicidad), los dos aspectos, espiritual y material, de lo Real se invocan necesariamente uno y otro, como las dos caras de un mismo objeto, o mejor como los dos términos, " a quo " y " ad quem " de un mismo movimiento." (594).

Desde una perspectiva evolutiva y fenomenológica las aparentes contradicciones se resuelven. Al considerar el proceso de formación cósmica como una marcha, las dificultades desaparecen. Pero, esa marcha ¿ es una marcha dirigida hacia alguna meta o desaparece y se esparce alocadamente a lo largo del tiempo ? La consideración de las leyes de la Termodinámica, de la Entropía como realidad fundamental del proceso cósmico nos harían pensar que es la segunda hipótesis la que se realiza. La energía al degradarse se dirige siempre hacia estados más probables y homogéneos. Esta parece ser la imagen del Universo que tienen una gran parte de los científicos modernos. Por tanto, la curva que el Universo describe en su trayectoria histórica es una curva descendente. Desde un punto de vista científico los esfuerzos de la Humanidad se estrellan contra la barrera de los grandes números cada vez más homogéneos. Pero precisamente la concepción de Teilhard es contraria a esta manifestación de pesimismo cósmico. La observación de la vida y del proceso cósmico le han llevado a

ver que, junto ese descenso majestuoso de la Entropía existe como su reverso, inevitablemente unida a él, una auténtica deriva ascendente, negadora de lo, al parecer, fatalmente previsible. La marcha del proceso cósmico revela también una Neg-Entropía, que tiende hacia construcciones cada vez más improbables. De la materia, aparentemente única magnitud visible a escala de la Física, han ido surgiendo construcciones espirituales mayores y más improbables en las que el Espíritu, la espontaneidad, la libertad han ido creciendo progresivamente a través de los umbrales cualitativos. Estas etapas de ascensión hacia lo improbable, de epifanía del Espíritu, se manifiestan de modo especial en la ascensión y aparición de la Vida y de la Reflexión. "Seguido hacia arriba, en dirección de los grandes complejos, lo psíquico, a partir del momento en que se hace perceptible en los seres, manifiesta, en relación con su matriz de "Complejidad", una tendencia creciente al dominio y a la autonomía. Parecería que, en los orígenes de la Vida, fuera el foco de acoplamiento F1 lo que, en cada elemento individual engendrarse y controlase el foco conjugado de consciencia F2. Pero, he aquí que más arriba el equilibrio se cambia. Muy claramente, en primer lugar, a partir del "paso individual de la reflexión" (¡Si es que no es antes !) es F2 quien empieza a tomar su cargo (por " invención ") los progresos de F1. Y después, aún más arriba, es decir, en las cercanías (conjeturales) de la Reflexión colectiva, he aquí que F2 parece disociarse de su encuadramiento temporoespacial para conjugarse con el foco universal y supremo de Omega ". (595).

Todo ello se nos revelará extremadamente fecundo a la hora de observar cómo puede deducirse una axiología a partir de los datos de la ciencia de la Naturaleza.

4.- LA LEY DE COMPLEJIDAD-CONSCIENCIA

Hasta ahora hemos visto que, para Teilhard, fuerte en los datos de la ciencia de su tiempo, es posible llegar a una concepción objetiva de la Naturaleza, si bien, contrariamente al prejuicio de los tradicionales jusnaturalistas como de los positivistas, no como un todo clausurado sobre sí mismo del que puedan escogerse las condiciones que más interesen al sujeto activo como postulados del Derecho Natural, sino como un proceso hacia estadios de mayor espiritualización. Todo ese movimiento va regido por una Ley que expresa en una formalización adecuada los movimientos dialécticos de lo real. Es la Ley de Complejidad-Consciencia a la que más arriba (en la Primera Parte de esta tesis) nos hemos referido ampliamente.

Baste aquí señalar de pasada la semejanza que esa ley de Complejidad creciente puede tener con la ley que, en el pensamiento de San Agustín, y a continuación suya, en todo el pensamiento cristiano, se ha denominado Ley Eterna. Una y otra rigen todo el Universo. La primera como expresión feno-

menológica de los pasos que ha dado el mundo real para convertirse en lo que actualmente conocemos. La Ley Eterna, dentro del radical estaticismo que le servía de sustento, venía a llenar idénticas aspiraciones, en un plano metafísico y teológico. Era lo que todos los seres o criaturas del Universo habían de cumplir, unos ineluctablemente, otros mediante el esfuerzo de su voluntad libre. La Ley Eterna regía todo el Cosmos. La Ley de Complejidad-Consciencia puede entenderse como la traducción científica de aquella a unos supuestos básicos totalmente diferentes (el Universo entendido como proceso, como Cosmogénesis). Pero la misión y el objeto de ambas es ampliamente el mismo: encontrar una solución unitaria para el conjunto del Universo, incluido en él el pensamiento humano, la consciencia al cuadrado.

La Ley de Complejidad-Consciencia es el punto de encuentro y como el centro de todo el método teilhardiano (aparte, como ya lo señalamos, de ser la estructura fundamental de lo real sensible). (596) Por ello, es también de suma importancia cuando trata de explicitarse qué debe de ser el Derecho Natural radical. Es precisamente éste uno de los puntos del pensamiento de Teilhard que mayores ataques ha recibido, y puede recibir, tanto desde una perspectiva escolástica como desde el positivismo. Un ataque, cuando menos, amplio aunque no incomprensivo, ha partido desde la primera postura por obra del P. André-Vincent. Los positivistas no se han preocupado todavía de Teilhard pero algunos de sus argumentos, sin ir personalmente dirigidos contra él, pueden alcanzar a las posturas de Teilhard, muy especialmente el de que, al tratar de concebir la Naturaleza como un todo objetivo del que pueden obtenerse determinados valores, se atribuyen a ésta unos ca-

racteres de bondad, de los que, en realidad, se halla desprovista y que no pueden otorgársele más que antropomorfizándola. Vamos a proceder despacio examinando y tratando de superar las objeciones y aporías aparentes en que, según esas concepciones, se encontraría el pensamiento de Teilhard de Chardin.

A.- LA CRITICA DE UN ESCOLÁSTICO. - El P. André-Vincent, de cuyo trabajo "La synthèse cosmogénétique de Teilhard de Chardin et le Droit" (597), ya hemos hablado ampliamente, reconoce ciertos valores en el pensamiento teilhardiano en este punto concreto del jusnaturalismo. Sin embargo, sus conclusiones, salvados algunos valores determinados (por ejemplo, la religación del Hombre con la Naturaleza y la posible apertura al realismo cósmico), son enormemente críticas para Teilhard. Según André-Vincent, Teilhard acaba por eliminar, de modo indirecto, toda fundamentación jurídica, tanto del Derecho positivo como del Derecho Natural. (598) ¿Qué argumentos emplea para llegar a tales conclusiones? Vamos a agruparlos como sigue.

a.- Falta de sentido jurídico. - "En definitiva, Teilhard ignora la realidad jurídica. La complejidad de las cosas del Derecho se le escapa por completo (ni siquiera distingue entre Derecho Natural y Derecho positivo). Y su crítica engloba masivamente la totalidad del fenómeno jurídico, tal como él lo percibe, sin distinguir los diversos grados de lo real y las diversas concepciones del Derecho". (599) En definitiva, a Teilhard le "falta sentido jurídico". (600) Estas frases llevan inviscerada toda una crítica de la concepción global de Teilhard. Sin embargo, vamos a referirnos sólo a la supuesta falta de sentido jurídico en Teilhard de Chardin. Hemos reconocido ya, de buen grado (601), que Teil-

hard no fué absorbido, en ningún momento de su carrera, por reflexiones predominantemente jurídicas. Es evidente que, salvo en determinados escritos, (602) la preocupación filosófico-jurídica y, menos aún, la dogmatico-jurídica no aparecen por ningún lado en su obra. Es más, cuando se refiere al Derecho, lo hace siempre en forma reticente, al igual que cuando habla de la Metafísica. Ya nos hemos ocupado de la poca estima en que Teilhard tenía al Derecho burgués, el único que conoció a lo largo de su vida. Efectivamente, hay que reconocer que a Teilhard le faltaba lo que llamaríamos "sentido jurídico", es decir, esa especial pasión y específica apertura hacia lo jurídico que se encuentra en los jusfilósofos y que envuelve a su objeto con una mirada de ternura. Conscientemente, ya lo hemos señalado, Teilhard era un enemigo del Derecho burgués que él, apartado del mundo jurídico y, tal vez, influenciado por las voces de tantos juristas que querían revestirlo con el manto sagrado de la eternidad del capitalismo liberal, no tomaba en cuenta en sus elaboraciones fenomenológicas. Más aún, cuando de pasada hay en la obra de Teilhard alguna referencia a lo jurídico (603), se hace siempre para contraponerlo a lo biológico. Para Teilhard esta contraposición equivale a señalar que el Derecho es ineficaz dentro del orden actual de la Cosmogénesis (la socialización de compresión) y no hace sino poner obstáculos al buen desarrollo de la misma. Lo jurídico frente a lo biológico es la Geometría frente a la Vida. (604)

Sin embargo, como señala M.Barthélemy-Madaule, dentro del sistema teilhardiano hay lugar para muchas cosas en las que Teilhard ni siquiera llegó a pensar o que tan sólo dejó

esbozadas.(605) Así sucede con lo jurídico. Es bien cierto que Teilhard no se ocupó de problemas jurídicos y es igualmente cierto que le faltó sensibilidad para captar el importantísimo papel que, en la deriva de unificación humana, tiene que jugar el Derecho positivo. De ello no cabe la menor duda. Pero las ideas tienen muchas veces una dialéctica propia que supera las intenciones subjetivas del autor. Y así sucede con esta expresión máxima de la Ley que rige todo lo Real, desde una perspectiva fenomenológica. En ella puede encajarse, no por modo forzado, sino de manera absolutamente natural una visión fructífera del Derecho Natural en su doble misión de futurición y valoración de la realidad jurídico-positiva. La Ley de Complejidad-Consciencia no es un obstáculo para la Filosofía del Derecho ni, como veremos a continuación, para la fundamentación del Derecho Natural. Antes al contrario, puede ser de gran valor para ello. Así pues, aunque Teilhard desconociese subjetivamente la importancia del Derecho, sus sistema fenomenológico no puede dejar de detenerse en este problema y, lo que es más, puede servir de apoyatura a una concepción renovada del Derecho Natural.

b.-Eliminación del fundamento del Derecho.- Los ataques de André-Vincent a Teilhard en este punto, que resumen todos los que, con buen acuerdo, podría hacerle cualquier escolástico de estricta observancia, se articulan en dos perspectivas diferentes. Hay, de un lado, un ataque a la Fenomenología teilhardiana como sistema que no deja en pie ningún valor absoluto. De otro, ese desconocimiento y eliminación de lo permanente por Teilhard, le lleva a olvidar la estaticidad y la permanencia necesariamente inherentes a cualquier ordenamiento jurídico-positivo.

En primer lugar, mantiene unas concepciones que atacan de raíz a la Cosmología tradicional de la Escuela. André-Vincent le acusa por ello de eliminar todo fundamento ontológico del Derecho, pues "el Derecho Natural clásico reconoce en el orden natural el fundamento del orden jurídico. Para Teilhard, la noción de orden natural se basa en una Cosmología ya superada. El descubrimiento de la Cosmogénesis disipa la noción de orden".(606) El P.André-Vincent aduce aquí una verdad palmaria. Para Teilhard, la Cosmología escolástica con sus conceptos, tomados de Grecia, acerca del Cosmos como orden ya perfecto y acabado sobre sí mismo, están absolutamente superados.(607) Pero con ello no ha descubierto ningún Mediterráneo. Hace ya tiempo que muchos filósofos mantenían posturas semejantes. Lo que sucede es que Teilhard (y aquí está su gran novedad) reemplaza la noción tradicional de Cosmos u orden por otra de Cosmogénesis o proceso.(608) Y aquí da un paso adelante netamente positivo, ya que no se conforma con hacer una crítica de la noción escolástica sino que, además, propone un pensamiento de recambio. La consideración del Universo como un proceso regido por una Ley que lo dirige progresivamente hacia estadios superiores de complejidad y de consciencia, es lo que Teilhard propone como solución a la ruina de aquel Cosmos estático, ya superado desde que el Tiempo irrumpió como dato fundamental en el conjunto de las Ciencias. Pero, ¿significa ello que "en la visión cosmogénica, la Naturaleza humana se disuelve con todo el orden natural en el seno del Devenir Universal," y que ya "no existe una noción de Humanidad bien definida, pues la Evolución cosmogénica diluye el Fenómeno Humano en la totalidad del Cosmo"? ¿Será, por ventura, cierto que "puesto que elimina radicalmente las nociones de orden y de naturaleza, la visión cosmogénica no puede concebir

un orden de la naturaleza humana distinto del Universo físico en el que se hallan inmersos los hombres."?(609) Creemos que no. El orden es, según San Agustín, "la ordenación o disposición ordenada de las partes con relación a un fin".(610) Concebido en una perspectiva estática, exclusivamente espacial, el orden no puede ser más que la tranquila y pacífica posesión de un reposo y de un equilibrio determinados. Esta visión era posible mientras el Tiempo no fuera considerado más que como un receptáculo en el que las cosas aparecían y desaparecía según una yuxtaposición de anterioridad y de posterioridad, tal y como durante muchos siglos lo pensaron los filósofos. Cuando el Tiempo-receptáculo se ha convertido en Tiempo-orgánico (611), ya no es posible pensar en el Cosmos tal y como lo concibieron los Griegos y los Escolásticos: como una totalidad ordenada, siempre igual a sí misma. Las Ciencias que toman en cuenta al Tiempo-orgánico nos hacen perder radicalmente una visión semejante. El orden sigue siendo una disposición de las partes con respecto a un fin. Pero esa disposición no es ya una colocación espacial, dada para siempre, sino una Historia que va realizándose progresivamente. La disposición de las partes en orden a un fin ya no es geométrica sino histórica. Y este es el valor máximo de la concepción teilhardiana. Porque, a diferencia de lo que inconscientemente parece apuntar André-Vincent, proceso, evolución no equivale a caos. Por el contrario, para Teilhard, la afirmación de que existe un proceso universal de Cosmogénesis va acompañada de la convicción de que ese proceso realiza un orden ascendente, históricamente, de creciente complejidad y conciencia.

Con lo que pasamos a la segunda parte de esta cuestión. Según André-Vincent, esa pretendida eliminación del orden natural aboca a Teilhard a la negación de toda permanencia, de toda estabilidad, a pesar de que una cierta estabilidad es inherente a todo Derecho, tanto natural como positivo. Sin embargo, "el pensamiento de Teilhard repugna y rechaza toda noción, tanto de principio como de estabilidad".(612) A pesar de ello, "incluso admitiendo la máxima variabilidad de su contenido, el Derecho Natural está dominado por permanencias. También lo está el Derecho positivo. El Derecho varía; evoluciona; pero siempre sobre determinados ejes. Algunas instituciones manifiestan en todas partes y en cualquier momento, bajo mil formas diferentes, una estructura fundamental idéntica. Con todo el rigor del término se puede hablar de una "naturaleza jurídica de la propiedad", de una "naturaleza jurídica del matrimonio". E incluso si se niega el lugar del Derecho Natural entre estas "naturalezas jurídicas" y la naturaleza humana, no puede dejar de reconocerse a esas naturalezas, dentro del orden jurídico, una estabilidad análoga a la del orden natural".(613) Pero Teilhard, según André-Vincent, niega toda permanencia, toda estabilidad. Y así disuelve el fundamento ontológico del Derecho Natural, de todo Derecho positivo y, muy especialmente del Derecho contemporáneo. "La evolución del Derecho contemporáneo desaparece en el flujo de la Cosmogénesis".(614) ¿Es exacta la interpretación que André-Vincent da del pensamiento de Teilhard? Honradamente pensamos que no. Ya hemos señalado que Teilhard no introduce el caos cuando sustituye la concepción de Cosmos por la de Cosmogénesis. Muy al contrario, la Ley de Complejidad-Consciencia realiza un orden a lo largo del tiempo orgánicamente concebido. Esa Ley no quita

su fundamento, su apoyatura ontológica al Derecho Natural ni hace desaparecer toda noción de permanencia. Aún más, ella misma realiza la permanencia dentro de la temporalidad, porque la Ley de Complejidad-Consciencia tiene una deriva constante y un fin permanente. En ella encontramos un Tiempo finalizado que crece orgánicamente hacia estadios superiores de complejidad y de consciencia.(615) Y ello es esencial para combatir la idea equivocada que André-Vincent tiene de la Fenomenología teilhardiana. El pensamiento de Teilhard no rechaza toda noción de principio ni de estabilidad. Cuando se admite una determinada Ley que rige la totalidad del proceso cósmico, como lo hace Teilhard, no puede decirse que a éste le falte la noción de principio o de estabilidad. Aunque el principio y la estabilidad, en Fenomenología, se encuentran en una relación dialéctica con el Tiempo a lo largo del cual se realizan.

Esos valores de crecimiento ascendente e histórico de la complejidad y de la consciencia no se hallan afectados por la Evolución. Son su sentido y su línea de crecimiento. Son la permanencia y la garantía de la Cosmogénesis. Una garantía histórica y dialéctica en la que permanencia y temporalidad se encuentran íntimamente unidas. Por tanto, el crecimiento de la Ley de Complejidad-Consciencia es el valor permanente que hay que salvar y el que, como veremos en la Tercera Parte de esta tesis, puede fundar un Derecho Natural radical. Son valores a los que la Evolución no afecta o, mejor dicho, afecta para afirmarlos y profundizar cada vez más. Por tanto, la Ley de Complejidad-Consciencia permite salvar la posibilidad ontológica de un Derecho Natural radical, en contra de lo que piensa André-Vincent. Y ese De-

recho Natural, en su función de futurición, influye sobre el Derecho positivo, al tiempo que sirve para juzgarlo. Así, los preceptos radicales que deduzcamos no estarán desprovistos de permanencia. A lo que no pueden apelar es a una permanencia eterna en su concreción históricamente determinada, como han querido hacerlo tantos y tantos ordenamientos positivos que querían santificarse apelando al Derecho Natural y olvidando lo que, en la evolución de los tiempos, les era desfavorable. El Derecho Natural radical hace variar sus imperativos en relación con la variación de las circunstancias que influyen en la Historia y, en este sentido, hace variar al Derecho positivo. Por tanto hay un necesario cambio de éste último, que, como admite André-Vincent (615 a), le es esencial. Pero, en el pensamiento de Teilhard, ese cambio, en contra de lo que podría concluirse de las ideas de este crítico, no es un cambio caótico, que rehuya cualquier clase de juicio sobre su bondad o maldad, sobre su justicia o injusticia. No se asemeja a la "revolución permanente" del anarquismo y de Trótsky. En estas concepciones sí hay negación de la estabilidad del Derecho así como de su fundamento ontológico, mas no en la de Teilhard de Chardin. La Ley de Complejidad-Consciencia evita la ausencia de principios y mantiene una serie de valores radicales, en los que pueda apoyarse el Derecho positivo. (616)

c.- Relatividad de los valores.- "Lo justo, como lo bueno es relativo a la Cosmogénesis". (617) "Todas las diferencias específicas se disuelven en el seno de la Cosmogénesis ... Al perder el principio supracósmico de lo bueno y de lo justo, la visión cosmogenética ha perdido el medio de realizar unjuicio de valor acerca del Todo social. Y, al mismo tiempo, ha perdido el medio de distinguirlo del Todo cósmico". (618) Estamos, en parte, de acuerdo con André-Vincent cuando subraya

que , para Teilhard, lo justo y lo bueno son relativos a la Cosmogénesis. Pero conviene matizar. Para Teilhard, en el proceso de Cosmogénesis hay determinados valores que deben ser realizados y que en absoluto son reductibles a expresiones meramente relacionables de energía, en contra de lo que afirma André Vincent al apuntar que, en Teilhard, " las relaciones de justicia se convierten en relaciones de energía cósmica. . Todas las leyes de la moral y del Derecho, quedan absorbidas por la Cosmogénesis; forman parte de la red de la Noosfera ". (619) . Pero esta afirmación de André Vincent no toma en cuenta la realidad de los hechos al desconocer la importancia fundamental que la dialéctica tiene en la Fenomenología de Teilhard. (620) . Una vez llegada a nivel humano, la Cosmogénesis se carga de propiedades nuevas que no eran patentes en otros estadios anteriores de organización (Biosfera, Barisfera, etc.). Aquellos imperativos naturales que todos los seres hasta llegar al Hombre cumplían necesariamente, se transforman en imperativos reflexivos a nivel humano; imperativos cuyo cumplimiento está entreverado de libertad. No es, pues, cierto que Teilhard haga perder su valor a la especificidad humana y lo disuelva todo en la red de la Noosfera. Es cierto que Teilhard se niega a romper la estrecha relación que existe entre lo físico, lo biológico, y lo moral, pero no lo es menos que mantiene en esos tres niveles diferencias que no pueden reducirse a meros cambios cuantitativos sino que son verdaderas cualidades nuevas. (621) . Así, pues,

no es evidente la dificultad de André Vincent, cuando se pregunta: " ¿ Cómo distinguir en un Todo semejante (el Todo humano biológico-social) las leyes morales y jurídicas de las leyes físicas de las necesidades materiales?: (622) Aparte de que el mismo reproche se podrá dirigir a la concepción escolástica (tal ley natural es para ella la ley de la gravedad como la que ordena " no matarás ") podemos decir que, en Teilhard, a escala humana, la Ley de Compeljidad-Consciencia, nos ofrece la posibilidad de plantear determinados imperativos (los que veremos en la tercera parte de esta tesis) absolutamente irreductibles a la necesidad existente en las anteriores esferas del ser fenoménico. En Teilhard, hay una diferencia específica entre ley moral y ley física. Lo que sucede es que, en su fenomenología, ambas se hallan mucho más íntimamente unidas que en la Cosmología Escolástica pues la primera no es sino la segunda traspuesta en un estadio de reflexión y libertad, con lo que se mantiene la continuidad aunque en el punto preciso haga su aparición la discontinuidad.

Las tres críticas principales que André Vincent, y con él una parte de la escolástica, dirigen a Teilhard no nos parecen suficientemente fundadas. Nuestra opinión es que hay una crítica hecha desde un pensamiento, como el tomista, muy elaborado ya que no se esfuerza por comprender el descubrimiento fundamental de nuestros días: la aparición del tiempo-orgánico (623), de la que Teilhard ha hecho el centro y eje de su sistema. Al no querer aceptar este hecho, las críticas de estos escolásticos no llegan a al-

sus objetivos. En cuanto a otro tipo de críticas, más cercanas a lo que podríamos llamar Contenido del Derecho Natural (p. e., el reproche de André Vincent a Teilhard de confundir la fuerza con el Derecho), nos pronunciaremos más atrás.

B.- EL MITO DE LA NATURALEZA BENEFICA.

Aparte de estas críticas de los jusnaturalistas, hay ciertos argumentos de los optimistas que, específicamente dirigidos contra Teilhard, atacan toda concepción de un Derecho Natural y, por tanto, alcanzan a lo que aquí estamos sosteniendo. Es Bobbio, (624) quien principalmente afirma que el atribuir a la naturaleza la posibilidad de señalar los valores que anticipen y juzguen al Derecho positivo equivalen a dotarla de una mítica aureola de bondad de la que, en rigor, se halla totalmente desprovista. (625) A esta objeción podríamos contestar rápidamente tres cosas:

a.- Todos valoramos. Cuando los positivistas optan por una hipotética neutralidad de la naturaleza también están realizando un juicio de valor, que, dado el relativismo gnoseológico en que se mueven debería estarles vedada.

b.- Por otra parte, Teilhard señala tan sólo algo que ha creído comprobar experimentalmente en la naturaleza: la existencia de una orientación históricamente ascendente hacia estadios superiores de complejidad y de conciencia. Es la Neg-entropía (626) que los científicos positivos no han llegado todavía a aceptar. Teilhard por el

contrario, la valora como la corriente superlativamente real del mundo que ha de actuarse libremente a nivel humano, con lo que la necesidad de esa ley universal los convierte en libertad.

c.- Para Teilhard todo lo que, a escala humana, se oriente en el sentido ascendente de la Complejidad-Consciencia, es bueno y justo. No se le puede reprochar que al pensar así esté haciendo un juicio de valor, porque, como ya hemos dicho, en su dialéctica, el hecho o ley física, llegados a un determinado grado (Hominización) se convierten en ley moral ofrecida. Teilhard no rehuye hacer un juicio de valor como tampoco pueden rehuirlo los positivistas, pues en un cierto momento, siempre es necesario hacer una opción fundamental.

Estas tres estructuras básicas del pensamiento teilhardiano dan lugar a varias conclusiones que conviene condensar en que medida puede extraerse de las mismas la fundamentación de una axiología, de unas máximas éticas que puedan servirnos de pauta para orientar y juzgar al Derecho positivo. Esta tarea es la que vamos a emprender en la parte siguiente de nuestra tesis.

CAPITULO SEXTO

LOS RESULTADOS JUSNATURALISTAS

1.- INTRODUCCION

De lo expuesto hasta el momento cabe deducir una pregunta. ¿ Es posible construir una teoría de la naturaleza que nos abra las puertas a una ética, a una axiología (627) de caracter predominantemente social a la que llamaríamos derecho natural para ajustarnos al convencionalismo que esta palabra, se quiera o no, recubre ? En suma, ¿ es posible construir desde una perspectiva ontológica una axiología del derecho natural ? La respuesta, a partir de las formulaciones teilhardianas nos aparece afirmativa. Vamos a tratar ahora de expresar por qué. Las razones nos parecen las siguientes:

1.- La posibilidad de conocimiento de la naturaleza como todo objetivo.

2.- La posibilidad de deducir de la misma una serie de orientaciones capaces de dirigir la conducta libre

de los hombres y, en consecuencia, de señalar los caminos por los que debe moverse tambien el derecho positivo y emitir juicios sobre él, ya favorables, ya desfavorables.

2.- LA NATURALEZA COMO TOTALIDAD OBJETIVA

Toda la obra de Teilhard es una contraposición al idealismo (628). No sólo se afirma la existencia de los objetos y de los seres fuera de nuestra propia subjetividad; no sólo se afirma la capacidad de nuestro intelecto para entrar dentro de los mismos, de su entraña y descubrir su propia verdad sino que, además, la Fenomenología hace del propio sujeto cognoscente uno más, con toda su magnitud, de los fenómenos que tratamos de conocer. Así Teilhard supera no sólo el idealismo sino también el fenomenologismo en el sentido que la Filosofía moderna ha otorgado a esta palabra. Recuerdese el reproche de Teilhard a los fenomenólogos al estilo husserliano o de Merleau-Ponty... Si lo entiendo bien los " fenomenólogos " se atribuyen indebidamente ese título en la medida en que parecen ignorar una de las dimensiones más esenciales del Fenómeno, que no sólo consiste en ser percibido por una consciencia individual, sino en significar (además y al mismo tiempo), a esta consciencia particular que se encuentra incluida en un proceso universal de " noogénesis ". No comprendo cómo alguien pueda llamarse " fenomenólogo " y pueda escribir libros enteros sin mencionar, tan siquiera sin nombrar la Cosmogénesis y la evolu-

ción ". (629). El hombre no es sólo una potencia cognoscitiva ordenadora del proceso cósmico, es una parte integrante de la Cosmogénesis. Al conocerse a sí mismo, el hombre está conociendo todo el proceso cósmico que se ha desarrollado hasta llegar a él.

Por tanto, en contra del escepticismo que niega toda posibilidad de conocimiento del mundo externo y del relativismo que sólo da a nuestros conocimientos una cierta validez limitada por el espacio, el tiempo, el lugar, etc., Teilhard no pone nunca en duda la posibilidad de conocer el mundo exterior y de conocer al sujeto cognoscente como una de las partes, uno de los fenómenos en que se expresa la marcha de esa evolución. La naturaleza o, por mejor decir, la Cosmogénesis son y, para satisfacer las exigencias lógicas del intelecto humano, son pensable. Sin embargo, ello no quiere decir que nuestro conocimiento del mundo sea algo fácil y sencillo. La Cosmogénesis es un libro en el que podemos leer sólo a duras penas. Baste señalar el ejemplo de que, a pesar de ser la estructura primaria del fenómeno cósmico y humano, la evolución no se ha descubierto hasta hace unos pocos años. La relación sujeto-objeto, en cuyos vericuetos no vamos a entrar ahora, es sin embargo, una relación dialéctica, como lo es la realidad de la que intenta dar cuenta. Ello supone que los avances humanos se den históricamente, con una penosidad grande, en un enfrentamiento constante con las cosas del mundo real. De ahí las equivocaciones, los errores, los caminos desviados, el pasar de largo frente a realidades cuyo desconocimiento no puede casi explicarse, el que los árboles no nos dejen ver el bosque

La historia del conocimiento humano es una historia hecha de luchas y de dificultades que, sin embargo, van descubriendo su fecundidad a lo largo de la historia. De igual manera que el Cosmos y la Vida no han seguido un plan más que a través de vericuetos y como a tientas, escribiendo muchas veces derecho con renglones torcidos, el conocimiento humano camina a saltos, aunque esos saltos sean sumamente fecundos a veces. ¿ Quiere ello decir que nos encontramos en pleno relativismo a¿ mantener una relación dialectica objeto-sujeto ? No. Creo que pocas veces he encontrado una distinción mas neta entre relativismo y dialéctica que en las siguientes palabras del filósofo húngaro G. Lukács al hablarnos de la ausencia de relativismo en la dialéctica hegelo-marxista: " Una de las grandes conquistas de la dialéctica hegeliana fué el haber intentado fundamentar científicamente la interdependencia concreta entre los factores absolutos y relativos del conocimiento. La tiranía del caracter aproximativo de nuestro conocimiento es la consecuencia necesaria de estas aspiraciones: aproximación significa, en este contexto, que la presencia inevitable del factor relativo no cancela el caracter objetivo, el caracter absoluto de un conocimiento certero, sino que señala simplemente hasta que fase ha llegado, en el estadio de que se trata, nuestro conocimiento, dentro de un proceso de aproximación progresiva. La base objetiva de la aproximación se halla en que el objeto que se manifiesta es siempre más rico, más pletórico de contenido que las leyes con ayuda de las cuales tratamos de conocerlo ". (630).

Igualmente la dialéctica teilhardiana nos orienta hacia

la realidad en su totalidad, sin verlarla de relativismo. De ahí que, contra lo que puede suponerse en muchas de las concepciones del relativismo moderno, la naturaleza sea susceptible de conocimiento objetivo y científico en su totalidad de proceso cósmico abarcando las esferas reflejas y no reflejas del Universo.

Justamente, el hombre, al ser considerado como el más importante, pero, al tiempo, como uno más de los fenómenos cósmicos se presenta como prolongación de la naturaleza, si bien a un nivel específico propio. De todo ello hemos hablado ya más arriba. Lo que conviene subrayar ahora es que, al no estar el hombre al margen del proceso cósmico y ser una parte integrante del mismo, ha de obedecer a las mismas leyes que obedece toda la Cosmogénesis. Así, también en el hombre actúa la ley de complejidad-consciencia, si bien lo hace en un medio reflejo, con los cambios necesarios que semejante situación le hace sufrir a dicha ley que de necesaria pasa a estar entreverada de libertad y de ineluctable se convierte en una oferta que puede ser o no realizada por los hombres. Pero el hecho es que ella, igual y diferente a sí misma a lo largo del proceso cósmico tiene su palabra que decir a la hora de señalar pautas para la acción humana. La ley de complejidad-consciencia abre la posibilidad de encontrar una ética a la que haya de ajustarse la conducta de los hombres. Es, en definitiva, lo que andábamos buscando: el sustrato ontológico sobre el que apoyar un código de valoraciones de la conducta de los hombres, cuya posibilidad lógica, en contra de lo sostenido por Hume, Kelsen, Bobbio y tantos otros nos aparece como

sumamente legítima. Esta es la gran importancia que la fenomenología teilhardiana tiene para esclarecer este problema jurídico de la ley natural.

3.- LA NATURALEZA COMO POTENCIA AXIOLOGICA

De todo ésto no se deduce, en contra de lo que sostienen Kelsen y Bobbio (631) que haya de otorgarse un juicio previo de bondad a lo natural para poder predicar desde él una determinada conducta. Para ellos, todo afán de señalar un camino como natural tenía como presupuesto previo una injustificada antropomorfización de la naturaleza como un ser dotado de propiedades buenas. Sin embargo, en su concepto, la naturaleza es algo neutral que nada puede decirnos en el terreno ético. Esta concepción, sin embargo, no nos parece acertada. Precisamente la fenomenología de Teilhard, como en su momento lo hizo, aún en forma limitada, el aristotelismo escolástico, afirma la posibilidad de encontrar en el proceso de complejificación creciente los imperativos éticos a los que el hombre en su proyección individual y social tiene que someter su acción. No hay en ello intervención alguna de un hada buena que transforme lo neutral en algo portador de bondad. En absoluto. Lo que hay es una ob-

servación pura y simple del acontecer natural. Un acontecer que tiene una curvatura, una orientación determinada. Teilhard la resume en las siguientes proposiciones.

a) " En el Universo material, la Vida no es un epifenómeno sino el fenómeno central de la Evolución. "

b) " En el mundo orgánico, la reflexión humana no es un epifenómeno sino el fenómeno central de la Vitalización "

c) " En el dominio de la Vida refleja la socialización no es un epifenómeno sino el fenómeno esencial de la Hominización " (652)

Esta socialización que aún no se ha realizado plenamente y que se nos ofrece como una labor a ejecutar es la tarea ética que la Humanidad tiene ante sí y es una prolongación de la ley de complejidad-conscencia en un medio reflejo. (De todo ello hablaremos más tarde, al estudiar el contenido de la ética social, de la axiología natural de Teilhard de Chardin.)

Así pues la naturaleza es una potencia axiológica. De ella podemos deducir normas que han de regir nuestra conducta. Desde la perspectiva que a nosotros nos interesa podemos decir que Teilhard nos ayuda a pensar el derecho natural a la luz de las exigencias de la ciencia moderna. Una visión jurídica, jusnaturalista o positivista, que tuviese como fundamento una ontología esencialmente estática no podría servir de asiento a una concepción jurídica

moderna. En la medida que la ciencia jurídica siguiese siendo tributaria de una " Weltanschauung " estática no podría hacer frente a las exigencias del pensamiento moderno. Cualquier sistema de valoración y juicio del derecho positivo construido sobre ella no haría justicia ni daría cuenta de la dimensión esencial del mundo descubierta por el pensamiento científico moderno: la evolución. Como señala el mismo Teilhard, " Moral y Metafísica se presentan inevitablemente (por estructura) como las dos caras (intelectual y práctica) de un mismo sistema. Toda Metafísica se dobla necesariamente de Moral y a la inversa. Cada Metafísica comporta su moral propia y cada Moral implica su Metafísica ". (633). Por ello, el entendimiento teilhardiano de los problemas cosmogénicos es un buen punto de partida para exponer un derecho natural adaptado a las necesidades de la ciencia tanto como de los hombres de nuestro tiempo que saben por experiencia propia que el mundo no es la totalidad ordenada ya, el Cosmos realizado de que hablaban los griegos.

El derecho natural que, a partir de la fenomenología teilhardiana pueda construirse será, además, un derecho natural más desacralizado que el tomista. No porque ignore la necesidad de Alguien que sostenga el proceso cósmico, sino porque los supuestos en que se mueve y la terminología en que se expresa pertenecen a otros estadios históricos distintos del de la Escolástica. Allí donde los tomistas hablan de Ley Eterna y de Ley Natural, Teilhard se refiere a la ley de complejidad-consciencia. Para aque-

llos los deberes surgen inmediatamente de la " ratio vel voluntas Dei " y para Teilhard surgen del proceso cósmico, de la necesidad de que el hombre continúe la Cosmogénesis. Donde los tomistas hablan de un Dios que impone sus tendencias a los seres irracionales o racionales, habla Teilhard del proceso de centración, dando por sobreentendido que Dios hace las cosas menos de lo que las hace hacerse. Así establece una base de mayor entendimiento con el resto de los hombres que no pertenecen a la ortodoxia tomista y hace infinitamente mayores las posibilidades de diálogo, sin por ello cambiar nada de lo que es fundamental en el pensamiento católico. Pues, para Teilhard, lo importante es en contrar primariamente las bases de lo que él llama " un credo común " (634), cuyo principio básico ha de ser la aceptación de la " noogénesis " (635)

Esta nueva construcción del derecho natural no se diferencia en sus caracteres básicos de la concepción antigua. Es decir, no admite ningún relativismo y postula la universalidad y a inmutabilidad de sus principios primarios. Los principios fundamentales del Derecho Natural que podemos extraer de las investigaciones teilhardianas se limitan a uno sólo que consiste en la obligación para el hombre de continuar la evolución hacia estadios de mayor complejidad y consciencia. Pero no por ello este código ético puede ser tachado de ahistórico. Por el contrario, en su entraña misma la universalidad y la inmutabilidad de ese principio son frutos de un proceso histórico que tiene su plasmación en toda la Cosmogénesis. También en este punto hay una dialéctica en la que aquel principio básico resulta enriquecido

por los comunes afanes humanos y éstos se ven empujados cada vez más hacia adelante por su pertenencia al proceso cósmico, por su carácter de fenómenos incluidos en un proceso ascendente. Los caracteres y exigencias básicas del derecho natural tradicional se trasmutan y perfeccionan estudiados desde las perspectivas teilhardianas.

Hasta aquí la descripción de los puntos del pensamiento de Teilhard que pueden servirnos de apoyo para lograr una serie de normas orientadoras y valorativas de lo jurídico-positivo. El descubrimiento de la categoría fundamental de evolución no sólo no perjudica sino que renueva y renueva las posibilidades de fundar una ética objetiva y científica, heterónoma y distinta del posible " bon vouloir ", proteico y multiforme de cada uno de los individuos humanos. Cuando el derecho natural parecía definitivamente apartado de los quehaceres intelectuales, he aquí que vuelve a hacer su aparición armado de nuevos y más importantes puntos de apoyo. El resto de este trabajo consistirá en la exposición de su contenido, tal y como el pensamiento de Teilhard lo hace posible.

Rd. 63.814

416



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5322942252

PARTE TERCERA

EL CONTENIDO DEL DERECHO NATURAL RADICAL



BIBLIOTECA
DE DERECHO

Capítulo Primero

EL IMPERATIVO JUSNATURALISTA DE BASE

1.- EL PROBLEMA

Entramos ahora en la parte más complicada de las relaciones posibles entre el pensamiento de Teilhard y la doctrina jusnaturalista. Una prolija argumentación nos ha dado pie para afirmar que, a partir de la visión fenomenológica de Teilhard, es posible reconstruir mediante una explicitación del término naturaleza, la vieja noción del derecho natural. Además, hemos fijado los límites en que esa noción podría ser estudiada. Es decir, hemos negado validez a toda doctrina que intente hacer del derecho natural un orden normativo semejante al derecho positivo. Nos parece que el lento devenir de la historia humana ha arrinconado como imposible todo intento de jusnaturalismo ontológico. El derecho positivo va progresivamente llenando las lagunas jurídicas para cuya regulación y solución se recurría antiguamente al derecho natural. Por ejemplo, la función de servir de regulación "inter gentes", peculiar y principal en la E. Media (636) y mantenida aún durante un tiempo más, ha cedido ante las nuevas realidades jurídicas de un mundo en vías de unificación. Así, los pasos tímidos y vacilantes que se han dado hasta el presente por el camino de la organización de comunidades internacionales a escala regional y aún

mundial (Sociedad de Naciones, Organización de las Naciones Unidas) han ido minando el terreno a esa especie de derecho natural ontológico que servía de regulador para los conflictos internacionales. En este aspecto internacional y en otros, en el interior de las comunidades nacionales , el derecho natural ha perdido mucho de su antiguo prestigio y se ha visto progresivamente sustituido por una regulación emanante de órganos estatales o surgida de pactos bilaterales entre estados soberanos, con lo que el derecho positivo, la ley escrita ha alcanzado una extensión inusitada hace tan sólo dos siglos. Extensión que no se halla en vías de desaparición, sino, antes al contrario, parece que ha de incrementarse a medida que transcurran los años y los progresos de la socialización se intensifiquen.

Reconocido ésto, parece que podríamos decir, con la gran mayoría de los positivistas modernos, que las funciones del derecho natural han desaparecido para siempre jamás. Ello es bien verdad en lo que respecta a esa consideración ontológica del derecho natural a que nos referimos. Sin embargo , ha bastado apelar a la necesidad real, sentida durante toda la historia, de encontrar unas reglas universales y permanentes para juzgar el derecho positivo así como la repulsa de todo relativismo en este terreno (637) para comprender que este anhelo, históricamente sentido por los hombres no es una quimera ni, usando de las expresiones kelsenianas, un problema lógico que podemos plantear, aunque de su planteamiento no se siga que sea susceptible de solución. Un derecho natural, entendido como axiología

como raíz y fundamento de una serie de valores que nos permitan emitir un juicio sobre un determinado ordenamiento positivo, no parece haber perdido su vigencia. Podremos decir que la expresión derecho natural es equívoca y que convendría sustituirla por otra. Podemos afirmar con Aranguren que " el viejo nombre de derecho natural puede no gustar... porque ni es estrictamente natural (dado con la naturaleza), ni es estrictamente derecho (positivo). Pero apunta a una actitud demandante que lleva en su seno la pretensión jurídica ... El llamado derecho natural es, en acto, más moral que jurídico; pero en potencia, en intencionalidad, anticipatoriamente es el derecho del porvenir inmediato, es la prefiguración del orden jurídico futuro " (638). Abundando en esta interpretación podemos decir que el derecho natural ha agotado toda posible función de sustitución del derecho positivo, pero que mantiene viva su pretensión de mejorar a éste y de hacer que sus postulados se mantengan y pasen a ser positivizados dentro de un orden jurídico estatal o internacional. El derecho natural como axiología no ha perdido sus funciones. Antes bien, a medida que pierde en posible positividad gana en posibilidades de erigirse en juez de los concretos ordenamientos positivos, al menos en sus grandes líneas.

Sin embargo, no se nos oculta que esta concepción del jus-naturalismo se halla abierta a grandes dificultades. La primera estriba en la posibilidad de seguir llamando derecho a algo que, efectivamente, no es más que un torso jurídico, una vocación a la positividad. La segunda, mucho más grave, consiste en encontrar en la naturaleza esas re-

glas de oro, capaces de medir y juzgar la cantidad de justicia contenida en determinados preceptos positivos concretos. En entender lo que es natural consiste toda la refriega entre los jusnaturalismos que en el mundo han sido el arma de los positivistas para afirmar que las doctrinas que dicen buscar lo mismo pero se contradicen entre sí, no pueden ser más que, en el mejor de los casos, bienintencionadas aspiraciones desprovistas de apoyatura en la realidad.

Porque si queremos defender la posibilidad del jusnaturalismo, tenemos que aceptar que, sólomente refiriéndonos a unas instancias superiores a la voluntad, a unos principios naturales basados en el conjunto del mundo podemos librarnos de un acusador relativismo o de la pura y simple arbitrariedad en la determinación de las reglas de enjuiciamiento. La gran falla del jusnaturalismo racionalista que encuentra en la razón o la voluntad del hombre las normas de actuación estriba en que llega a un enfrentamiento de posturas que, con razón, sirven a los defensores del positivismo para poner en ridículo y hacer pasar bajo las horcas caudinas a cualquier pretensión de ciencia y racionalidad por parte de los jusnaturalistas. Bobbio expone, casi con fruición, la imposibilidad en que se encuentran los jusnaturalistas racionalistas para hallar unas normas de conducta que, si quieren satisfacer sus deseos de evidencia y cuasi-matematicidad, habrían de ser reconocidas como tales por todos ellos. Para él, uno de los argumentos en contra de la existencia del derecho natural consiste en la imposibilidad de ponerse de acuerdo acerca de una sólo

doctrina en que han caído los naturalistas. Bobbio insiste en el desacuerdo existente entre los jusnaturalistas racionalistas para determinar " si el estado de jurnaturaleza era un tiempo de paz o de guerra, tal y como discutía Puffendorf con Hobbes; o aquella otra cuestión, acerca de si el instinto natural fundamental es favorable o contrario a la sociedad, que dividía a Hobbes y Grocio; o si el hombre natural era debil e inseguro, como pensaba Puffendorf, o fuerte y seguro, como lo quería Rousseau; o si la ley natural es común a los hombres y animales, como afirmaba Ulpiano, o es propia y exclusiva para los seres racionales, como afirmaba Sto. Tomás. Pensemos tambien en la variedad de opiniones sobre la ley natural fundamental, que para Hobbes, era la paz, la benevolencia para Cumberland la sociabilidad para Puffendorf, la felicidad para Thomasius, para Wolf la perfección y, para la doctrina escolástica, una mera proposición formal bonum-faciendum, male vitandum, susceptible de llenarse con cualquier contenido (639)

Todo jusnaturalismo racionalista que, conforme al gusto de la época, se hallaba ampliamente influido por el pensar matemático, partía de unos principios arbitrarios más o menos justificados por la razón humana, y aspiraba a encontrar un sistema perfecto de derecho natural deduciendo, " more geométrico ", el juicio sobre una concreta institución de aquellos principios a la manera en que un geómetra descubre cosas nuevas a partir de otras ya conocidas. El jusnaturalismo racionalista, al romper la religación del hombre con el cosmos, al intentar someter a éste

a las razones y ordenaciones emanadas del hombre, hace inviable toda posibilidad de acuerdos sobre determinados principios concretos . Si ello es así en este primer y supremo estadio, ¿ qué no será cuando llegue la hora de aplicar los principios dimanantes de aquellos supremos a los casos concretos que nos presenta la vida ? El desbarajuste de opiniones a que se refiere Bobbio es una muestra de los grandes límites de un jusnaturalismo de este estilo.

El jusnaturalismo católico, como hemos visto en la parte anterior, se opone de raíz a semejantes formulaciones. No es el hombre quien dicta sus reglas al mundo sino que aquel es quien, por medio de su razón , descubre en el ser de su universo las razones y normas a que ha de ajustar su conducta y, muy especialmente, en cuanto se refiere al mundo de lo jurídico (641). Las normas del derecho positivo deben esforzarse en reflejar el orden cósmico existente. De ahí se desprenden dos conclusiones evidentes que separan a este tipo de jusnaturalismo del jusnaturalismo positivista:

- Trascendencia de las normas de justicia a la voluntad autónoma.

- Necesidad de que esas reglas reproduzcan un orden y respeten unos fines determinados.

Estas dos son las líneas fundamentales del jusnaturalismo de estilo católico. Ya hemos visto, sin embargo, que a partir de él pueden obtenerse formulaciones concretas de los principios que han de regir las relaciones jurídicas interhumanas. La máxima fundamental del jusnaturalismo ca-

tólico es, como señalan Kelsen y Bobbio, una proposición meramente formal capaz de revestirse de cualquier contenido. (642) Por el contrario, los preceptos secundarios de la ley en Sto. Tomás no se derivan directamente de aquel primero, sino que más bien parecerían yuxtaposiciones arbitrarias semejantes a las construcciones de los jusnaturalistas del racionalismo. Lo que, sin embargo, no descalifica aquellas dos necesidades que esta concepción trataba de llenar. La trascendencia de unos preceptos axiológicos superiores al arbitrio humano y la necesidad de que las normas se dirijan a la realización de un orden, son anhelos de todos los que han apelado a la existencia de normas valorativas superiores a la ley escrita, desde Antígona hasta el actual consejo de intelectuales que imputa crímenes de guerra a los norteamericanos en el Vietnam, pasando por las sentencias, justas, aunque tal vez desprovistas de base escrita que dictó el tribunal de Nurenberg contra los verdugos nazis.

Aún hay un reproche más que dirigir a esos " preceptos secundarios de la ley natural. No sólo son un código escesivamente idealista, sino que son inconcretos y excesivamente ahístóricos. De lo que, como muy bien señalan Kelsen (643) y E. Díaz (644), se valen los conservadores para santificar el orden establecido aunque ese orden sea, en frase de Mounier, un verdadero " desorden establecido ". La inconcreción puede ser útil como complemento de la ahistoricidad, para dotar a esos preceptos de un dinamismo del que, en su condición primigenia, carecen. Así, puede justificar que " per modum additionis ", aparezcan preceptos funda-

mentalmente distintos de los conocidos hasta ahora, La concreción del sistema basta para aceptar en su seno, como prolongación estática de alguno de esos preceptos, otros nuevos que los pongan en hora del reloj de la historia. (642) . Así, por ejemplo, podríamos decir que, a modo de añadidura a lo fundamental, en la especie la conservación de la vida, ha aparecido como natural la regulación de los seguros sociales, de las vacaciones pagadas iguales para los obreros y sus derechos a gozar de una participación en la vida pública, etc. Pero esta consideración, en nuestra opinión, desplaza un poco los hechos hacia terrenos no lícitos, porque no da suficiente valor dentro de sí misma a la acción de las luchas históricas de los hombres a lo largo de los siglos. Parece como si, repentinamente, junto al catalogo de los preceptos secundarios hubiesen llovido del cielo otros nuevos complementarios de aquellos. Pero, como separados de las luchas y preocupaciones diarias de los hombres. Un ejemplo de ello puede ser el hastío y la impresión de irrealidad que, hasta llegar Juan XXIII, penetrado del conocimiento de los signos de lo eterno en lo temporal (645) causaron en nosotros tantos y tantos derechos que la doctrina de la Iglesia reconocía, sí, a los hombres, pero de esa manera desvaída, como muerta, entre las rebuscadas formas del que podíamos llamar género literario " encíclica " (646). La Historicidad, la dinamicidad de los acontecimientos se habían perdido irremisiblemente. La doctrina del derecho natural permanecía ajena a las reales preocupaciones humanas. El cambio " per modum additionis " se asemejaba más aún a un " doy fé " notarial, frío y ajado por la costumbre, que a una participación directa en las

luchas humanas por un mundo más justo. Aranguren señala que " la lucha por el derecho " en que, en definitiva, consiste, como función el derecho natural, no es sólo lucha por un derecho positivo nacional, sino también por un derecho positivo internacional o universal, para que encarnen ámbos, cada vez más, valores éticos y realicen la aspiración humana ... de la justicia sobre la tierra " (647)

Por relativista el positivismo, por arbitrario y acientífico el jusnaturalismo racionalista, por ahistórico y cósmico el derecho natural católico, no responden ninguno de los tres a las exigencias de justicia sobre la tierra que son la exigencia fundamental de los hombres de todo tiempo y, tal vez porque los tenemos más cercanos, de nuestros hermanos que luchan hoy por la construcción de un mundo en que no se desconozcan los valores de la justicia. Y de semejantes aspiraciones al jusnaturalismo católico tradicional, hay que reconocerlo, pocas veces se ha hecho heraldo. Especialmente el jusnaturalismo católico no ha acertado a dar una visión exacta de lo que ha de ser el jusnaturalismo, aparte su visión ahistórica, porque ha tratado de establecer siempre unas relaciones excesivamente objetivistas entre el hombre y la Naturaleza dentro de la cual aquél ha surgido. Al jusnaturalismo católico tradicional se le ha acusado, no sin razón, de ser egoista. Es decir, de convertirse en una doctrina en la que las cosas del mundo exterior al hombre cobran una importancia mucho mayor que el hombre mismo olvidado, hasta cierto punto, dentro de la armonía del cosmos. De donde se extrae la conclusión, en parte exacta, de que el objetivismo excesivo del jusnaturalismo católico

mofa las exigencias propias del género humano y se esfuerza en someter a la vida a unos cánones forzosamente legalistas.

En definitiva, el problema consiste en salvar los dos obstáculos siguientes: el Scylla de una ética y de unas ideas de deudo " relativista y excesivamente autónoma que pueda degenerar en una auténtica tiranía del más fuerte. De otro el Cambdis de un jusnaturalismo factual, cósmico, excesivamente heterónomo en el que el hombre no llegue a tener la importancia que se merece en cuanto subjetivo de la ética colectiva. Veamos a continuación si y como Teilhard plantea el problema hasta llegar a nuestro juicio, a resolverlo. Para ello estudiaremos a continuación

- El paso de la Biología a la Etica
- La formulación del primer precepto ético y jusnaturalista
- La diferencia entre la Moral de Cosmos y la Moral de Cosmogénesis

2. ETICA Y BIOLOGIA

Vamos a investigar en primer lugar cual es el significado del adjetivo " natural dentro de la fenomenología teilhardiana. Natural es, para Teilhard, cualquiera de los fenómenos que se han manifestado a lo largo de la cosmogénesis (648). Todos los fenómenos, incluso los que aparecen con la llegada de la Reflexión y la constitución de la Noosfera, son naturales. Como la misma Hominización es una continuación del proceso evolutivo, incluso los fenómenos humanos, esos que un determinado tipo de filósofos quiere reducir a un apartado inetiquetable, son algo natural. Aunque, como podíamos suponer después de habernos familiarizado ampliamente con la dialéctica, son naturalidad elevada a otra esfera, transformada en su misma entraña por la acción del pensamiento reflejo. Pero entre lo natural y lo que hemos llamado artificial y hemos querido contraponer a aquello, como si esto segundo fuera creación exclusiva del hombre y aquello primero algo que escapase radicalmente a todo control por éste, no hay solución de continuidad. Lo natural se continua en lo artificial. " Hay que decir de nuevo que nuestra concepción de vida está oscurecida, inhibida, por la cesura que continuamente introducimos entre lo natu-

ral y lo artificial. Como hemos señalado, al haber afirmado como principio que lo artificial no tiene nada de natural (es decir, al no haber caído en la cuenta de que lo artificial no es más que lo natural humanizado), hemos desconocido las analogías vitales tan claras como las existentes entre el pájaro y el avión, el pez y el submarino... Al desarrollar nuestra red de carreteras y ferrocarriles, nuestras líneas aéreas, la prensa, el telégrafo creemos que sólamente estamos divirtiéndonos, o sólamente nos ocupamos de nuestros asuntos o tan sólo damos publicidad a nuestras ideas... Sin embargo, un observador que quiera tomar en consideración el conjunto de los movimientos humanos y el de los de todo organismo físico, tendrá que reconocer que no estamos haciendo otra cosa que continuar a un nivel superior y con otros medios, el trabajo ininterrumpido de la evolución biológica " (649). Esta idea de Teilhard, lejos de ser una utopía, responde a las exigencias que él mismo imponía a los descubrimientos científicos para que fueran tenidos por tales: coherencia y fecundidad. Coherencia porque nos ayuda a dar una mejor interpretación de cuanto estamos viendo suceder en derredor nuestro. Fecundidad porque sirve para plantear en un nuevo terreno, dotado de mayor racionalidad, las relaciones entre los mundos, hasta hoy tan alejados entre sí de la ciencia y la filosofía.

A efectos de cuánto estamos estudiando nosotros, esta concepción nos va a ayudar a comprender mucho mejor las relaciones entre lo que anteriormente se llamaba ley eterna y ley natural. Mas no conviene que anticipemos nuestras

conclusiones. Bastenos con señalar que, dentro del pensamiento de Teilhard, todo es, en definitiva, natural, si bien en diferentes estadios evolutivos. Pero la totalidad del proceso cósmico no desaparece porque lo natural y lo que convencionalmente llamamos artificial se encuentren separados por umbrales distintos. Todo, en definitiva, es natural por pertenecer al mismo proceso cósmico. La piedra, el celentéreo, las colonias de hormigas y abejas, la horda como agrupación social, el Estado, las leyes de seguridad social, p. e., son igualmente naturales aunque se den en diferentes estadios de la cosmogénesis y sea, en parte, realidades totalmente distintas, y en parte etapas de un proceso idéntico.

En una consideración de este tipo nos acercaríamos bastante a la definición que da Ulpiano de la ley natural. " Quod natura omnia animalia docuit " (65) . En efecto, todos los seres del universo se encuentran sometidos a un mismo proceso en su evolución. En este sentido tiene razón Ulpiano al afirmar la unicidad de la ley para todos ellos. Sin embargo, los diferentes umbrales por los que ha pasado el proceso evolutivo han dado lugar a mundos radicalmente nuevos. No se puede decir que sea la misma ley la que rija a hombres y animales. El franqueamiento del umbral de reflexión hace que las cosas no sean iguales. Las obligaciones meramente necesarias, de tipo biológico, dan origen a nuevos planteamientos. Con lo que podemos afirmar que, si bien el hombre se halla sometido a realizar y llevar hacia adelante la cosmogénesis, no lo está en igual forma que los animales sino que, en él, los imperativos actúan como

ofertas y ha de realizarlos por vía de asunción y compromiso y no mediante el mecanismo conjugado de los instintos. Si bien el hombre es parte de un proceso totalizante, a su vez una parte de este último le está reservada de modo especial. Así la ley de complejidad consciencia asume los dos niveles de la antigua doctrina de la obligación universal. De un lado la ley de complejidad-consciencia puede parangonarse con la ley eterna, puesto que rige el desarrollo de todo lo real fenoménico. De otro, se asimila a la ley natural, puesto que el umbral de reflexión hace de la noosfera un estadio específico en el que los preceptos universales de la evolución han de cumplirse libremente por el hombre singular y por todos los hombres.

Como vemos, la ley de complejidad-consciencia nos permite dar un paso anteriormente considerado como imposible entre la Biología y la Etica. Al unir al hombre con el proceso de cosmogénesis caen las barreras entre una y otra ciencia con lo que no quedan confundidas, como en un vago panteísmo, sino que, al contrario, reflejan hasta el fin sus diferencias específicas dentro de un proceso totalizante y unitario.

Llegamos así al segundo punto que nos proponíamos tratar en esta parte de nuestra investigación: la unión entre la biología y la ética dentro de la fenomenología teilhardiana. Ello podría causarnos algunas dificultades de principio porque, al parecer, toda la Fenomenología de Teilhard quiere permanecer en el terreno de lo que, con Maritain, llamaríamos empiriológico y no pasar hacia

campos que como el de la Etica parecen salirse del radio de acción de la misma. Sin embargo, como hemos visto, la Biología se convierte repentinamente en la base de un entramado ético. ¿ Es este una postura injustificada ? Teilhard no se conforma con estudiar cómo se han desarrollado en el pasado una serie de fenómenos, sino que, partiendo de ellos, se resuelve a dar ciertas orientaciones y expectativas de futuro acerca del modo en que debe continuar el proceso evolutivo. Los defensores de la separación a ultranza entre las ciencias naturales y las llamadas culturales del espíritu o del hombre quedarán altamente sorprendidos con esta toma de postura. (651). Conviene sin embargo profundizar un tanto más en el problema del paso de la Biología a la Etica para explicar con mayor claridad cuáles son las alternativas que se nos presentan , de un modo absolutamente claro. Pues se nos podría plantear, con razón la afosia siguiente: Si se insiste en que Teilhard es puramente un biólogo, tenemos que plantear una alternativa. El primer camino consiste en que, al ser un biólogo, Teilhard es fiel a los límites de su ciencia estudiosa de los fenómenos, empiriológicas) y entonces la ética ha de ser considerada como puro fenómeno, como algo que se manifiesta sin que Teilhard nos diga por qué se manifiesta. Entonces todo lo que se hace es constatar hechos de los que sólo se pueden seguir formas factuales de conducta. Pero entonces no existe el problema de la fundamentación del Derecho ni problemas de tránsito entre esos dos mundos de fenómenos. A escala humana continuamos en la Biología entendiendo estrictamente este término. Si no nos conformamos con esta explicación (a todas luces incapaz de fundar

lo que hemos venido buscando) tenemos que hallar otra solución. Ha de haber un cierto paso entre Etica y Biología entendidos ampliamente. Para densificar aún más el fondo de la cuestión distinguiremos

a) Un problema fenomenológico. Cuando hablamos de Biología lo hacemos en el sentido estricto que este vocablo adquiere a causa de la parcela de realidad a la que se refiere, sino en ese sentido amplio e impreciso que Teilhard le confiere. Para Teilhard, la Biología no es sólo una ciencia empiriológica, sino que, a menudo, usa este vocablo para dar a entender algo más amplio: su fenomenología en general. (652). Cuando Teilhard habla de lo biológico, apunta una y otra vez hacia una intención de explicación radical, física en el sentido que a esta palabra atribúan los griegos. Entonces, Física, Biología y Fenomenología se convierten en sinónimos para designar una misma realidad: la totalidad del proceso evolutivo. Cuando Teilhard habla de Biología tiene una voluntad de explicación total. (653) Así no hay dificultad porque no es una ciencia particular con su onjeto y límites metodológicos propios lo que asienta a la Etica, sino que por el contrario, la Etica ha de basarse en esa ciencia generalizada de lo real sensible que se corresponde con la Filosofía de la Naturaleza.

b) Un problema metodológico. Teilhard no pasa de una ciencia de fenómenos a un saber normativo. Había aquí una falla metodológica que le impediría constituir un método. El problema estriba la vez que cuando Teilhard habla de Biología lo hace en el sentido de Ontología de la

Naturaleza. Y desde ella sí puede fundarse una Ontología de la persona que incluya la Etica. Se pasa del puro fenómeno biológico (p. e. , la constatación de un nacimiento progresivo del cerebro en las especies animales) a todo el fenómeno (p. e., considerando este crecimiento como la aparición biosférica de una deriva universal de CC) incluyendo en él al ser, en una primera referencia ontológica, mediante la realización de un proceso dialéctico. Así hace posible, como vemos en la primera parte de esta tesis, basar la Etica sobre una consideración del fenómeno en su sumabilidad. Pensamos que expuesto así el problema clarifica notablemente la alternativa y evita el escollo de una extrapolación abusiva de una ciencia particular (la Biología estrictamente entendida) a la Etica.

Sin embargo, dentro de la estructura metodológica teilhardiana el paso queda en alguna forma legitimado. Baste recordar el caracter totalizante de su fenomenología. " Nada más que el fenómeno. Pero tambien todo el fenómeno " (654) son palabras con que Teilhard abre su obra capital: El Fenómeno humano. Es el deseo de totalidad lo que, como sabemos, da un caracter nuevo a la fenomenología teilhardiana. Igualmente es lo que hace de ella una Física o Física de la Naturaleza que, en sus últimos asertos, linda con la Metafísica, pese a todas las afirmaciones en contrario con que Teilhard haya querido píamente excusarse. El mismo se da cuenta de que el campo reducido de un especialidad determinada no basta para los grandes creadores de síntesis intelectuales. Así nos recuerda que basta con tomar "cualquier

libro acerca del mundo escrito por alguno de los grandes sabios modernos , Poincare, Einstein, Jeans, etc. Es imposible darv una explicación científica general del universo sin que parezca que se quiere explicar todo hasta el final. (655). He aquí una primera clave sacada del afán totalizador de su fenomenología, que sirve para mostrarnos cómo el paso, aparentemente incoherente, de la Biología a la Etica puede ser legítimo. La Biología explorada hasta el final, termina por extrapolarse en Etica.

Hasta aquí el planteamiento general del problema que, en su solución, se mueve a dos niveles: personal-intuitivo y científico. Hay una primera razón, te tipo personal y existencial que justifica este pasaje de una ciencia a otra. Es la postura continuamente insatisfecha del jesuita francés con respecto de los límites de su ciencia: la paleontología. El propio Teilhard ha señalado agudamente esta razón. La exploración del pasado, como deporte intelectual, sin más, no colmaba sus exigencias de totalidad. Hubo un primer tiempo en que la investigación de la prehistoria le resultó enormemente atractiva. " Hundirse en el pasado es como visitar el Wonderland (país de las maravillas) " (656) La variedad de decorado de la tierra juvenil, las seductoras especies humanas, el exotismo de las formas,etc son factores de importancia para la investigación histórica. Era necesario estudiarlo todo, comprenderlo todo, ordenarlo todo. Estas son las ilusiones del joven intelectual. " ¿ Acaso no acabaríamos por descubrir el enigma del Universo si llegasemos a descubrir la cima de la vida ?

Tal es, creo yo, por haberla sentido yo mismo confusamente, la atracción secreta que, en definitiva, suscitó la ola de la historia. Más tarde, estoy convencido, el movimiento que lanzó la nuestra generación hacia las playas del pasado aparecerá como el "rush" hacia un Eldorado cuya promesa era un conocimiento final. Salimos hacia el Pasado no como "amateurs" sino como conquistadores, para cubrir la solución del mundo, escondida en sus orígenes. (657). Este es el afán prometeico del nuevo paleontólogo cargado de deseos de llegar a conocimientos filosóficos, pues ese conocimiento final al que alude no puede ser otro que el que la Ontología dice querer poseer, ésto es, un conocimiento cierto por las causas ontológicas.

Pronto, sin embargo, ese deseo se revelaría inútil. Una vez que el Pasado fué estudiado y mejor ordenado y clasificado, se llegó al descubrimiento de un hecho sorprendente. " El mundo animado, para los observadores de una estrecha franja del presente parece estar dormido o, por lo menos si se propaga, lo hace mediante la diversificación, según una dispersión inofensiva. Más he aquí que, vista con una profundidad suficiente, toda aquella enormidad (la de los astros y la vida) se encauzaba en un sólo sentido. Una ola de consciencia en marcha se encontraba en la proa del Universo. Y esta ola, en el dominio accesible a nuestras investigaciones, era la Humanidad ". (658). La Paleontología tenía que renunciar a sus sueños de encontrar la verdad del fenómeno cósmico y humano en la inmersión de su pasado. El Universo se descubre, merced a esas ilusionadas investigaciones, como un proceso hacia estadios su-

periores de complejidad y de consciencia. La solución no se encuentra detrás, sino delante de nosotros. Traducido a un lenguaje más accesible, la ciencia nos afirma que la ilusión de llegar a una Edad de Oro o estado de naturaleza benéfico, tal y como lo entendían la mayor parte de los jusnaturalistas racionalistas, era una bella pero quimérica ilusión. La solución de los problemas del hombre que se encuentra en la edificación de su porvenir. " Partiendo a la búsqueda del Pasado, la consciencia ha descubierto, impensadamente, el Futuro. Inclclinada sobre lo que había dejado de existir, se encontró con una corriente que la empuja irresistiblemente hacia lo que todavía no es". (659). El estudio del Pasado ha desvelado al hombre el secreto de las cenizas y de los fósiles: " Nada vale ser encontrado más que aquello que todavía no ha existido. El único descubrimiento que merece nuestro esfuerzo es la construcción del Porvenir. (660)

Una experiencia vivida, una vivencia, como diría algún continuador de la filosofía nasserliana, junto con el deseo de encontrar una explicación válida para esa totalidad que constituye el Universo son, para Teilhard, los dos caminos en que la biología, ciencia de lo que es y ha sido, ha de convertirse en Etica o ciencia de lo futuro, de aquello que debe ponerse por obra. La ética, como ciencia de previsiones, de lo que debe ser, a partir de lo que, hasta el momento presente, ha sido la totalidad del fenómeno cósmico (noosfera incluida), como anticipación del futuro, forma la base de lo que llamamos una ciencia normativa sobre la que puede encontrarse una consideración del pro-

blema axiológico.

La otra clave de esta transición debe de encontrarse en un estudio renovado de la naturaleza humana, del hombre. Es el nivel científico del pensamiento de Teilhard. Un estudio que supere su fragmentación en dos sectores - animal y racional - que le mantengan en la misma situación de escisión que ahora le conocemos. En este propósito Teilhard coincide con algunas ideas de Zubiri acerca de la indisoluble unión anímica-corpórea del hombre que toda antropología futura ha de tener en cuenta. (661). " Cual es la esencia de la sustantividad humana ?", pregunta Zubiri. Sabemos que en el hombre hay algo irreducible a la mageria y a éso vamos a llamarle alma. Pero ello no indica que el hombre sea una unión de dos sustancias. " El hombre no es una unión de estas sustancias; es una unidad primaria". (662). Zubiri no se conforma con redescubrir esta verdad conocida desde Aristóteles, sino que cambia la concepción de éste en cierto modo. Para el Estagirita, el alma contenía todas las propiedades anímicas (lo que Teilhard llamaría consciencia). El cuerpo y el alma se encuentran en una relación de " co-determinación mutua en unidad coherencial primaria, esto es, hay una unidad de estructura, no unidad de sustancia ". (663). El alma y el cuerpo no se unen extrínsecamente. " No es que la psique tenga un cuerpo; no es que tan sólo " necesite " de un cuerpo para actuar. Es que, en sí misma, por ser la realidad que es, es formalmente " versión-a " un cuerpo. Y en este sentido decimos que no es simple espíritu, sino que es ánima, alma.

Alma y ánima, pues, no significan aquí que es algo que anima a un cuerpo, sino que es algo cuya realidad constitutiva es ser exigencia entitativa de un cuerpo. Tanto que su primer estadio de animación se lo debe al cuerpo. Esta condición es lo que expresamos diciendo que el alma es " corpórea " desde sí misma. (664) . De igual modo el cuerpo no es mero soporte del alma sino que está acoplado a ella y es estructuralmente anímico. (665) . La estrecha unión entre el cuerpo y el alma, entre la complejidad y la conciencia en el hombre son hechos que la filosofía y la ciencia modernas tienden a destacar progresivamente. En esta centración puntiforme de una y otro, han surgido diversas propiedades desconocidas en los anteriores niveles de la cosmogénesis: la reflexión y la libertad. El hombre es la evolución que se ha hecho consciente de sí misma. " Hasta el hombre, los demás seres, ignorantes de su fuerza y de su futuro, trabajaban inconscientemente (y, por tanto, fielmente) para el progreso general de la vida.

Atraídos por necesidades inmediatas o solicitados por su oscuro instinto, marchaban por un camino derecho, que se abría por delante de ellos, sin saberlo. El Mal físico los espoleaba, pues, enraizada en lo, más íntimo de la materia, existe una incoherencia inicial, fuente de dolor y de muerte. Pero los infinitos tanteos de la vida trabajaban con paciencia para reducir esos desordenes. Y si entre los individuos se manifestaban ya (como signos precursores de los tiempos futuros) tendencias a la inercia y a la indisciplina, el enorme rebaño de los vivientes, polarizado en

su masa hacia el más o el mejor-ser se elevaba en conjunto sin una duda, hacia las regiones superiores del ser. En este tiempo, la Vida, mediocrementemente armada contra sus enemigos exteriores, no tenía nada que temer por sí misma. El gran peligro prara ella, al mismo tiempo que su gran potencia, se revelaron el día en que tomó conciencia de sí misma dando a luz a la Humanidad. El hombre, con su libertad de prestarse o rehusarse al esfuerzo, es la temible facultad de medir y de criticar la Vida. Cuando el Hombre abre los ojos sobre el mundo, nota y compara los dolores y las ventajas. Nota y experimenta lo pasado y odioso de las dos leyes de hierro a las que, sin comprenderlo, (y, por tanto, sin sufrir) se plegaban los animales: la necesidad de renunciarse para crecer y la necesidad de morir. Entonces, volviéndose mediante la reflexión sobre la realidad universal que le hizo nacer, se ve obligado intelectualmente a la necesidad de juzgar a su madre " (666). La cita es larga, pero merecía la pena para observar el cambio de perspectiva en que se encuentra actualmente la Humanidad. Ella tiene en sus manos su futuro y el de toda la Evolución. De su disposición a prestar o rehusar el esfuerzo que se le pide depende el éxito de la cosmogénesis.

Ahora nos vamos a referir al imperativo principal que ha de realizar el hombre para llevar a su término feliz, para hacer llegar a buen puerto a toda la cosmogénesis. Nos encontramos ahora con el estudio del imperativo principal, del precepto primario de la ley de complejidad-consciencia, traducción cosmogénica de la antigua concepción de la ley

eterna y de la ley natural tradicionalmente expresadas por el catolicismo. Una vez que las exigencias de crecimiento de la Vida se ofrecen al hombre para ser realizadas hemos pasado de la Biología a la Etica. ¿ Que regla ha de dirigir el crecimiento de la cosmogénesis a partir del estado de socialización compresiva a que ésta ha llegado ? " Con qué espíritu y de que forma debemos abordar la metamorfosis para que ésta, en nosotros, se encuentre hominizada?" (667). Este es el interrogante que vamos a contestar a continuación.

3.- EL UNIVERSO PERSONAL

A) EL PAPEL DEL HOMBRE EN LA ELABORACION DE LA ETICA

En el curso de su historia, el Occidente ha intentado contestar a la pregunta siguiente: ¿ hay un imperativo ético fundamental que nos diga qué está mal y qué bien en un momento determinado y nos sirva para saber qué debe evitarse y qué realizarse en las relaciones interhumanas ? Hemos visto ya las tres contestaciones que en el terreno jurídico caben a esta pregunta: jusnaturalismo de tipo católico, jusnaturalismo racionalista y positivismo. Las dos últimas se oponen a la primera de un modo radical en un punto muy concreto: son concepciones autónomas de la ética. Sin saberlo hasta llegar a Kant, y proclamándolo a partir de él (668) la ética moderna se ha opuesto a la ética católica al hacer del hombre el único legislador sobre la tierra. Sea que, en la fórmula extrema, se propusiese una pretendida razón universal como garante de la validez de los imperativos éticos (669); sea que, en la otra punta del espectro de actitudes se negase cualquier tipo de " a priori " ético y la única validez se otorgase a las creadoras decisiones personales , como lo hacen los partidarios de la " Situationsethik " (670), lo cierto es que era el hombre, sin necesidad de ninguna otra apoyatura, quien decidía qué era bueno y qué debía ser evitado. El jusnaturalismo católico tradicional se ha opuesto siempre a actitudes semejantes insistiendo

en que la ética tiene un caracter heterónomo, en virtud del cual no es el propio sujeto quien decide del bien o del mal o quien se encuentra " jenseits der Gut und Bose ", sino que, por el contrario, el hombre encuentra sus imperativos en algo exterior a sí mismo, que puede llegar a conocer por medio de su razón y que puede actualizar mediante su praxis. A veces este modo de pensamiento se ha llegado a deformar en tal manera que parecía posible solucionar el problema concreto, aquí y ahora, de un hombre determinado a través de un silogismo. Incluso a veces, el hombre ha llegado a ser olvidado y sacrificado en aras de grandes principios, sin que sepamos si tal holocausto merecía la pena. (671).

Pensamos que la concepción del imperativo ético máximo en Teilhard de Chardin se halla hasta cierto punto más cerca de este tipo de ética heterónoma que de aquel otro del que hablabamos. Conviene traer de nuevo a colación estas citas del P. André-Vicent O.P. en que se afirma inequívocamente que la visión de Teilhard parece coincidir con la del derecho natural clásico: se une con el realismo cósmico de Sto. Tomás " (672). Aunque luego el P. André-Vincente, en nombre de Sto. Tomás se oponga al pensamiento teilhardiano y afirme que su evolucionismo generalizado contradice el sistema de aquel, e imposibilita la existencia del Adeo, no por ello deja de ser importante esa concesión que hemos citado, máxime viniendo de un tomista de estricta observancia.

En teilhard hemos estudiado las posibilidades de seguir hablando del derecho natural como una axiología. Tanto desde una perspectiva lógico-dialéctica, como a partir del estudio fenomenológico de la naturaleza, es posible concluir imperativos que pueden ser los que, en nuestra investigación estamos buscando. Imperativos apoyados en una naturaleza que es, a la vez, dialécticamente inmanente y trascendente al hombre. Trascendente espacio-temporalmente e inmanente ontológicamente al hombre individual. El hombre no es más que la naturaleza que se ha hecho consciente de sí misma. Recapitula en cierto modo a toda ella. Pero no de un modo definitivo porque hay una parte de la historia natural o naturaleza anterior al espacio noosférico que le dió origen y que, aún hoy, se mantiene como extraña a su influencia. El hombre, por muy elemento de la naturaleza que sea, no ha llegado todavía a domínarla totalmente. Casi podíamos decir que la historia de los hombres, una historia evidentemente inacabada, ha consistido en un progresivo sometimiento, una creciente humanización de ese entorno del que habían surgido pero que todavía no era plenamente humano. En esa su lucha por someterse la naturaleza y reproducir los movimientos de la misma, el hombre toma conciencia poco a poco de que hay determinados preceptos que no pueden trasgredirse so pena de que, como el aprendiz de brujo, caiga prisionero de unas fuerzas que él mismo ha desatado pero que una vez libres, campan por sus respetos y ponen en peligro su vida y todas las difíciles construcciones que él mismo ha realizado. Esta es su tarea que, esencialmente, es semejante a todo el proceso cósmico. La antropología teilhardiana

señala esta continuidad entre la naturaleza y la reflexión, si bien señalando la trasposición que para idénticos movimientos, ha operado su adaptación a un medio reflejo. " El pensamiento humano, pues, abre una nueva era en la historia de la Naturaleza. Pero esta vida, si bien renovada no es enteramente nueva. En su específica espiritualidad... han de reencontrarse todas las generaciones anteriores, reconocibles en su nuevo estadio hominizado: el hambre, el amor, el sentido de lucha, el gusto de apresar. En controlar esos caracteres heredados, desde un plano superior, consiste el trabajo de la Moral y el secreto de la sobre-vida " (673)

La aparición del pensamiento en el proceso de cosmogénesis supone, pues, la posibilidad de mantener y continuar las mismas fuerzas que habían operado a lo largo del mismo, si bien insuflándolas de un nuevo sentido. El sentido de racionalidad. El sentido de lucha, traspuesto a un medio convergente, puede convertirse en una lucha común para conseguir una más perfecta reconciliación del hombre con la Naturaleza y consigo mismo. Pero no conviene que anticipemos los resultados de nuestra indagación. En esta primera parte queremos preguntarnos tan sólo por lo verdaderamente dificultoso en todo sistema de derecho natural: la máxima fundamental que ha de conducir a las acciones de los hombres y servir de valoración de las normas jurídico-positivas. Se trata de dar con un principio supremo, deducido de la Naturaleza, superior a la voluntad humana, cognoscible mediante la razón, que nos sirva de orientación en el mo-

mento de elaborar normas jurídicas o de verter un juicio sobre unas instituciones concretas.

Teilhard pués se halla en una estrecha relación con el jusnaturalismo católico tradicional en cuanto que señala la heteronomía de los imperativos éticos. Por este lado, la ética teilhardiana rompe con la tradición del jusnaturalismo racionalista y del positivismo, en sus diferentes matices y articulaciones que harían del hombre la única potencia normativa. En la fenomenología de Teilhard no hay lugar para un autonomismo ético absoluto, como ha venido sucediendo a lo largo de toda ética moderna. Pero, si las cosas fueran exactamente en este sentido, es decir, si Teilhard no fuera más que una prolongación del jusnaturalismo católico tradicional, caería también bajo el fuego graneado de las críticas de la Etica moderna. Ya hemos señalado que uno de los principales reproches que desde diferentes puntos de vista se hacen al jusnaturalismo católico tradicional, a parte de su ahistoricidad, es el del cosismo. Esto es, una excesiva sumisión del hombre al orden del cosmos en lo que este tendería todo su papel e iniciativa. El jusnaturalismo católico tradicional, en su polémica con las modernas concepciones éticas, ha aventuradom hasta el máximo, en su teoría y en su práctica, el obletivismo y la heteronomía de los preceptos morales. Hay un orden divino en el Cosmos que nadie puede trasgredir. Para muchos exacerbados defensores del jusnaturalismo católico tradicional todo iría bien si incluso la misma libertad del hombre desapareciese. De ahí que, a veces, haya

habido un acercamiento, práctico y teórico, entre católicos y representantes del totalitarismo que se ha intentado bendecir como la más moderna y potente fórmula de solución de los problemas del jusnaturalismo.

Sin embargo, la crítica de la moderna ética sigue siendo válida. La libertad de los hombres no ha sido suficientemente tenida en cuenta por la teoría y la práctica de la Iglesia. Es bien cierto que los defensores de la ética moderna han acentuado hasta extremos intolerables a veces esa autonomía del hombre y que, en su seno, han aparecido también peligrosos y aberrantes desvíos hacia el totalitarismo.

Teilhard de Cardin, por poner los imperativos éticos en algo en parte trascendente al hombre, podría pasar por un jusnaturalista tradicional de pura cepa. Pero esto no es cierto. Pensamos que, en Teilhard, existen las vías necesarias para salvar los escollos que un heteronomismo objetivista y cósmico (que dificulta la expresión de la libertad humana) y un autonomismo exagerado, relativista y proclive al voluntarismo (que podría desembocar en el totalitarismo por el camino opuesto al anterior) colocan en el camino de la Humanidad en su ascensión histórica a niveles superiores de racionalidad. Para Teilhard, la solución del mismo está en una comprensión adecuada de lo que es el hombre. Como ya lo hemos señalado, el hombre es uno más de los fenómenos cósmicos, consistente en una unión íntima anímico-corporal. De ahí que, tomando al hombre

como fenómeno cósmico, tengamos que reconocer que su aparición obedece a una ley, la ley de complejidad-consciencia. En cierto modo, el Hombre en cuanto a punto de esa ley está regido por ella, dominado por ella y tiene la obligación de seguirla. El fundamento del deber en la ética teilhardiana pasa por la pertenencia del hombre al proceso de cosmogénesis (674). Hasta aquí ninguna dificultad con el jusnaturalismo escolástico. La obligación es exterior al hombre y se salva la objetividad y la heteronomía. Pero el problema brota del hecho de que, si bien el hombre es uno más de los fenómenos cósmicos y, por tanto, está sometido a una ley Universal, este hombre es, simultáneamente un fenómeno distinto de los que habían aparecido anteriormente pues, de suyo, goza de reflexión y libertad. Y aquí el problema de la libertad humana deviene capital, pues una de dos: o la libertad humana es ficticia, absurda, etc., y no puede sino seguir necesariamente la deriva cósmica o esa libertad es valedera y hay que colocarla en su lugar de importancia. Teilhard se decide por esta segunda alternativa. Ello le supone, evidentemente, reintroducir, en parte, las exigencias, legítimas exigencias de la moral moderna. En la concepción de Teilhard no hay solamente objetivismo moral que podía acabar en el cosismo. Hay también una parte que está otorgada a la subjetividad humana, pues el hombre tiene en sus manos la posibilidad de realizar el imperativo moral máximo orientándolo en un sentido verdadero y haciéndolo llegar a su meta. Entonces las opciones legítimas de la subjetividad humana cobran una gran importancia. Nos hallamos tan lejos del cosismo como de la autonomía. En la Ética de Teilhard, que funda los preceptos

jusnaturalistas, el lazo dialéctico entre objetividad y subjetividad aparece claro y se muestra como garante de una concepción ética heterónoma y al mismo tiempo, autónoma o subjetiva. " Así el deber humano, en lugar de presentarse con una cierta nota de aburrimiento... se convierte en algo exaltante y puro... El hombre de deber toma conciencia de ser un co-creador, un hombre que en su participación en la cosmogénesis goza de una parte entera" (674, 675).

Todo ello nos aproxima al punto al que queríamos llegar: la formulación del imperativo ético principal en el pensamiento de Teilhard de Chardin. Hay que afirmar desde un principio, aunque luego hayamos de tratarlo por extenso, que, conforme hemos venido viendo, ese imperativo deriva de la naturaleza. Pero, mejor dicho, no de una naturaleza estática, sino de una naturaleza en evolución, en camino de devenir hacia estados de un acoplamiento acrecentado. Una cosmogénesis que es en absoluto diferente del cosmos a que se referían Aristóteles, Sto. Tomás y la mayor parte de los filósofos hasta hace bien pocos años. El imperativo ético no puede hallarse más que en la continuación de ese progresivo proceso de centramiento que es la ley de complejidad-consciencia. Pero, como podía esperarse dentro de una ley que se desarrolla dialécticamente en un estadio en parte semejante y en parte diverso de los anteriores. El imperativo ético se traduce en la continuación de esa ley en el estadio de socialización compresiva en que hoy nos encontramos. Dicho en otros términos que, más tarde estudiaremos el imperativo ético de la dialéctica o fenomenología de Teilhard consiste en la creación de un universo personal. (676)

Una cosmogénesis hecha por y para la persona. Un estadio final en el que el hombre se reconcilie consigo mismo, con la naturaleza y con los otros centros pensantes. Todo ello se hará siguiendo los ejes de progresión del proceso cósmico y manteniendo la religación del hombre al cosmos. En este último encontrará aquél las directrices de su praxis concreta.

Este resultado a que llega Teilhard de Chardin ha sido producto de una serie de tanteos y dificultades, tanto más que el encontrarnos en los momentos actuales superando el ecuador de la socialización puede inducir a serios errores. El más importante de todos ellos es el de suponer, como lo hacía el pensamiento liberal del "Laissez-faire", que el mundo está parado, que la naturaleza es benéfica y que el fin de la historia humana consistía en la consumación y perfeccionamiento total de cada uno de los individuos, concebidos, al estilo leibniziano, como mónadas sin ventanas. Teilhard se opone radicalmente a este punto de vista. Para él, hay que contestar a un importante interrogante, tan importante como aquel al que hizo frente Galileo. "¿La humanidad está parada o se mueve biológicamente sobre sí misma? Para Teilhard la respuesta no ofrece duda. Pero, además, esa respuesta no es una contestación subjetiva ni un mero prejuicio intelectual. Está basada en las observaciones de las ciencias. Teilhard llega a afirmar que hasta tanto no se conteste esta pregunta no puede construirse sobre la Tierra nada, absolutamente nada estable, en ningún campo (tanto económico o social como artístico o místico)" (677). Tenemos que hacer un juicio de valor

sobre los resultados de las ciencias para poder contestar radicalmente a este interrogante. Hay un primer hecho que es incuestionable. Un " hecho brutal " si queremos, tal y como lo denomina el propio Teilhard (678), pero innegable: la humanidad se está concentrando cada vez más sobre sí misma. Pese a todo lo que quieran los liberales la realidad es que su meta de perfeccionamiento individual es inválida para todos y cada uno de los componentes de la especie humana. Podría valer para una pequeña élite internacional, refinada y encerrada en su refinamiento, durante los años de lo que se llamó " belle époque ". Lo cierto es que las aspiraciones de los hombres en nuestro mundo, los signos de los tiempos van por caminos distintos de aquel individualismo que sólo podría ser patrimonio de unos pocos y que se montaba sobre la sumisión y explotación de los más.

Las mismas fuerzas del mundo han revelado imposible el ideal liberal. Tenemos que interrogarnos cara a la realidad presente de nuestro mundo. Para un observador imparcial el hecho que se presenta es el de la concentración en todos los órdenes de la vida humana. Una concentración que tiene muy poco que ver con el " detachment " dilettante de los liberales de pura cepa. " Fuera de toda hipótesis, es indudable que la Humanidad es un espacio de treinta mil años, ha realizado un avance asombroso en su estado de concentración. Concentración económica, marcada por la unificación de las energías terrestres. Concentración intelectual, cifrada en la unificación de nuestros conocimientos en un sistema coherente (Ciencia) Concentración social, ejemplificada por

la unificación de la masa humana en un conjunto pensante ". (679). El movimiento de crecimiento no se ha parado a lo largo de la cosmogénesis. Incluso hoy no se encuentra detenido. Los progresos incesantes que se realizan en todos los campos (científico-empiriológico, social, económico, cultural, político, etc.) abonan la hipótesis de un crecimiento en profundidad. " Cuanto más reflexionamos sobre estas cosas más nos damos cuenta que, desde una perspectiva científica, la verdadera dificultad planteada por el Hombre no es la de saber si la especie humana es sede de Progreso continuado, sino la de concebir cómo podrá continuarse por largo tiempo ese Progreso a la velocidad a que va, sin que la vida estable sobre sí misma o no haga estallar a la tierra en que ha surgido. Nuestro mundo moderno se ha construido en menos de dos mil años; en doscientos años ha cambiado más deprisa que en el curso de todos los milenios precedentes. ¿ Hemos pensado por un momento en lo que podrá ser psicológicamente nuestro planeta dentro de un millón de años ? " (680)

Científicamente nos hallamos ante un hecho que derriba las ilusiones de los liberales individualistas: la socialización de compresión. Forzosamente, lo queramos o nó, el mundo se halla en vías de compresión. Desde todos los puntos de vista. Geográficamente, la Segunda Guerra Mundial y el proceso de descolonización han incorporado al mundo moderno toda Africa y los dominios del Océano Pacífico. Los movimientos étnicos que han tenido lugar en doscientos años han sido sorprendentes. Son incontables los entrecruzamientos de pueblos, obligados por las guerras y las migraciones y la explosión demográfica a partir de la revolución industrial es

algo que no necesita recordarse. El número de hombres que habitaban la tierra creció lentamente hasta el siglo XVII hasta los 400 millones. A fines del XVIII eran ya 800 los que la poblaban. En 1.940 había 2.000 millones de personas y, pese a la terrible guerra mundial, somos hoy unos 3.000 millones los que vivimos sobre el planeta. Además, el movimiento no lleva trazas de detenerse brusca ni pausadamente. Económica y psíquica o intelectualmente los hombres se encuentran unificados cada vez más en vastas organizaciones que empiezan a superar no sólo el estrecho marco local, sino también al más amplio de la nación (681). Teilhard no era un hombre ajeno a los problemas de su tiempo. Era, por el contrario, un lúcido observador de los mismos y un visionario del futuro. No podía conformarse con las utopías liberales. Véase, si no, el balance que hace de los años de la gran catástrofe de la guerra mundial: " Durante estos seis años y, pese a tantos odios como se han desencadenado, el bloque humano no se ha roto. Por el contrario, en sus más inflexibles profundidades orgánicas, ha dado una vuelta más sobre nosotros. 1914-1918, 1939-1945: cada vez el tornillo ha girado una vuelta más... Emprendida por unas naciones para desembarazarse de las otras, cada nueva guerra no tiene otro resultado que el de hacerlas unirse más y mezclarse en un nudo cada vez más difícil de desatar. Cuanto más queremos rechazarnos, tanto más nos compenetramos ", (682). Este admirable pronóstico, hecho a los pocos meses de la terminación de la guerra, en Diciembre de 1945, no es una apología de los valores de aquella, sino el volver a recordarnos aquella gran verdad de Hegel:

los que luchan lo hacen abrazados. Teilhard no hace más que recordar que cuanto más se lucha más crece el abrazo y más difícil es una victoria de un contrincante sobre otro hasta llegar a borrar toda traza de aquel.

La tierra se concentra cada vez más, cuanto más se unen los habitantes que pueblan su superficie. Hay unas fuerzas que se escapan a nosotros y hacen que la socialización se comprima progresivamente. La curvatura de la tierra es una de las más importantes condiciones para la producción de resultados semejantes. El medio espacial en que se desenvuelve la vida humana no es infinito ni ilimitado sino que tiene unas fronteras definidas. Esta curvatura de la tierra es lo que obliga a los hombres, a medida que crecen demográfica, económica y técnicamente a acercarse cada vez más los unos a los otros y entrar en lo que Teilhard denomina planetización humana. Es decir, la unificación progresiva de las energías humanas. Hay, pues, una primera fuerza que nos empuja hacia la unificación queramoslo o no. Al haberse cerrado el planeta sobre sí mismo nos vemos compelidos, desde todos los ángulos, a hallarse más unidos cada vez. Lo cierto es que con ello no hace más que manifestarse, de modo inconsciente y forzoso, necesariamente, el progreso evolutivo, la cosmogénesis.

B). LA SUPERACION DE LA ANGUSTIA EXISTENCIAL

La clausura del planeta tierra sobre sí mismo y la progresiva compresión de que sus habitantes son sujetos pacientes no ha pasado desapercibida a los ojos de los hombres. Cuando los más exaltados representantes del liberalismo individualista (Wundt y sus seguidores) pensaban que la historia de la humanidad estaba llegando ya a su culminación, he aquí que el acontecer cósmico e histórico vienen a turbar su "aurea mediocritas " y su plácida existencia. Los intelectuales, en un primer momento, y luego la gran masa de la burguesía liberal se han dado cuenta del fenómeno. Recordemos tan sólo el horror sagrado que le produce a Ortega y Gasset (684) así como a la mayoría de los intelectuales burgueses la accesión de las masas a la vida pública. La crisis de nuestro tiempo ", la barbarie de las nuevas sociedades en las que lo " egregio " parece destinado a perderse en los tonos grises de la mediocridad masificada, la existencia inauténtica, " das Man ", son temas con los que nos ha familiarizado una parte de la filosofía contemporánea (muy especialmente el existencialismo) (685) y que reflejan la honda crisis con que la civilización burguesa se enfrenta, por no poder comprender el valor ascendente de la evolución y del movimiento socializador. Sin embargo, al poco tiempo de las

visiones pesimistas de Sengler, se alza Teilhard para decirnos que no hay nada perdido y todo está por ganar.

No por ello desconoce la sensación de la angustia. La ha sentido en su propia carne y ha visto a muchos de sus compañeros sufrir de este " mal du siècle ". (686) Teilhard ha señalado certeramente que esb un hecho evidente que, de un modo primordial, la ansiedad humana se encuentra ligada a la aparición misma de la Reflexión y es, por tanto, tan antigua como el Hombre mismo. Pero creo que no se puede dudar de que, bajo los efectos de una Reflexión que se socializa, los hombres de hoy están particularmente inquietos - más inquietos que en ningún otro periodo de su historia - . Consciente o inconfesada la angustia, una angustia fundamental del ser, trasapasa, a pesar de las sonrisas el fondo de los corazones, al fin de cualquier conversación (687). Este no es un sentimiento gratuito sino que es la respuesta lógica a un mundo que en su creciente unificación técnica y social parece que puede escaparsenos de las manos y fracasar, arrastrándonos en su fracaso. Hay una angustia colectiva que Teilhard designa con el nombre de " miedos de la especie humana " (688). Sus manifestaciones principales son las siguientes:

A) " Miedo, ante todo, de encontrarnos perdidos en un mundo tan grande y tan lleno de seres indiferentes y hostiles que lo humano parece haber perdido en él toda posibilidad de significar algo.

B) Miedo, después de haber quedado desde ahora y para siempre, reducidos a la inmovilidad, cogidos, como estamos, en un grupo zoológico hasta tal punto estabilizado que, incluso si el mundo se encontrase orientado, por naturaleza, hacia alguna cima de consciencia, tendríamos que renunciar a llegar nunca a ella a causa del agotamiento biológico de nuestra especie.

C) Miedo, finalmente, de estar encerrados en el interior de un mundo irremediablemente cerrado, en el que, aún en el caso de que la Humanidad no estuviese actualmente perdida ni parada, no sabría dejar de tropezar mañana, una vez llegada a la cima de su trayectoria, con una infranqueable barrera de reversibilidad que la forzase a caer hacia atrás "(689)

Solamente si encontramos una respuesta a cada uno de estos tres miedos de la especie humana encontrará esta de nuevo la alegría de vivir. Los existencialistas nos han señalado en toda su crudeza este grave problema. La cuestión estriba en saber si somos capaces de resolverlo. A esta tarea se entregará con todas sus fuerzas Teilhard de Chardin. Pero conviene que investiguemos más a fondo la naturaleza de cada uno de esos miedos que asaltan a los hombres en el momento presente de su historia.

En todos y cada uno de estos tres espectros que nos acechan hay un dato que conviene subrayar. La angustia metafísica que nos proporcionan tiene una raíz cósmica o biológica. (690). Todos ellos pueden reducirse a un miedo

ante la Materia y a un miedo ante lo Humano. Y estos miedos son propiedad exclusiva del hombre como ser consciente. Hasta el estado presente de la Humanidad, mejor dicho, hasta que la vida no franqueó el umbral de la Hominización no hubo sobre la tierra huellas de angustia cósmica.

Hay, pues, una angustia de origen cósmico o miedo a la Materia. (691). El hombre se siente perdido, casi alcanzado de vértigo, al verse como suspendido entre esos dos espacios de que hablaba Pascal, el de lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande. Los descubrimientos de la ciencia moderna dan un caracter de mayor y más trágica grandeza a cada uno de esos abismos. A ellos se a unido desde hace escasamente cien años el abismo insondable del Tiempo. El hombre, sumido en ellos, se ve alcanzado por tres clases de sensaciones que le llevan a pensar en la angustia. La primera es una sensación de hermetismo (692). En un mundo, suspendido entre los abismos del Espacium y del Tiempo, tenemos la sensación de hallarnos encerrados. Nuestra experiencia no puede librarse de ellos. No nos es posible encontrar un principio total e histórico de las cosas. Nuestro espíritu no puede entrar fenomenalmente en contacto con nada que sea tras o suprahumano. La segunda sensación es la de infinita pequeñez frente a la inmensidad de la materia. La tercera es la hostilidad (693). El fenómeno entra dentro de nuestra propia inferioridad con una sensación de hostilidad, como robándonos aquello que creíamos ser más propiamente nuestro. " A partir de la revolución copernicana el hombre se ha sentido, a lo largo de los siglos, cada vez más descentrado:

descentrado en el Universo por la Astronomía: descentrado del mundo viviente por la Biología: ahora, finalmente, descentrado en su misma interioridad por la Psicología ". (694). Incluso en la sustancia más espiritual hay un tejido de relaciones y determinismos que escapa a nuestro propio dominio.

La angustia y el vértigo ante la Materia se continúan por el miedo a lo Humano. Hasta ahora creíamos que entre Hombres podíamos encontrarnos seguros. Sin embargo, las relaciones interhumanas se presentan como cargadas de extrañas resonancias. También la masa humana empieza a ser inquietante. De nuevo nos vemos cogidos en sensaciones y reflejos de miedo. En primer lugar, lo Humano nos asusta por su Inmensidad. La Humanidad crece sin tregua. Somos tres mil millones de hombres los que habitamos la superficie del planeta y los índices del crecimiento demográfico parece que no dejan de aumentar. No es necesario que recordemos los problemas de todo orden, materiales y espirituales que el hecho plantea y que parecerían irresolubles. Pero en esta masa que no cesa de crecer nace un segundo problema: el de la opacidad o, si queremos decirlo en términos existencialistas, el de la incomunicabilidad. Es imposible penetrar en el interior de cada uno de los que nos rodean. Los hombres parecen dar la razón a Leibniz puesto que son mónadas sin ventanas. " Estar encerrados cósmicamente, todos juntos, en el Universo: estar encerrados, atómicamente, cada uno para sí, dentro de nosotros mismos: éste parece ser el drama de la condición humana ". (695). Finalmente,

hay un tercer factor de angustia, la impersonalidad creciente en un mundo en vías de totalización. La desaparición de la persona humana en el torbellino de las totalidades políticas o técnicas.

Estos son los miedos que asaltan al hombre de hoy. ¿ Tienen solución ? En su búsqueda va a ocuparse activamente Teilhard de Chardin. Para ello cuenta con un primer dato. " Haber conseguido localizar, formular el miedo, a la vez físico, metafísico y moral (" moral, digo, en cuanto que está impregnado de un inexplicable sentimiento de culpabilidad....). ¿ no es tambien y sobre todo, tener una indicación, un signo de que semejante ansiedad tiene en sí misma algo de falso y de legítimo, de tal modo que en algún modo debe ser posible exorcizarlo ?" (696). Para Teilhard, elhecho de que el problema de la angustia haya saltado a primer plano de la actualidad de los hombres supone que hay algo que está ilegítimamente planteado y que, por tanto, puede ser localizado y expulsado de su pensamiento y de su vida.

Hay que devolver al hombre la confianza existencial. Es un gran cambio el que hay que operar en la mentalidad de la Humanidad. Y este cambio hay que hacerlo presente a dos niveles. El primero de ellos el de nuestras concepciones científicas. Pero hay otro nivel aún más profundo que ha de hacerse patente primero. Es la actitud personal y colectiva ante los distintos fenómenos de la cosmogénesis. No bastaría cambiar nuestras viejas opiniones si no cambiamos nuestra forma entera de vida. Es a una verdadera " matanoia " a lo

que estamos siendo llamados. Porque la doctrina de la cosmogénesis no sólo ha de verse, sino que ha de comprometer a quien se haga partidario de ella. El descubrimiento de la ley de complejidad-consciencia como ley o deriva fundamental de todo lo existente y experimentable no sería más que una teoría de las muchas que han intentado explicar el universo y el hombre desde la alborada de los hombres. La fenomenología teilhardiana, al hacer del sujeto una parte esencial del fenómeno (697) impone la visión en cosmogénesis como un problema a resolver con la cabeza, primero, y, al tiempo, con el compromiso existencial de quien lo vive. Y para ello es necesario optar por la cosmogénesis. Como toda forma de pensamiento orientada a dar una explicación total del hombre y del mundo necesita prolongar la teoría en la praxis, una praxis comprometida con una idea. Un compromiso basado en los fundamentos racionales que el conocimiento del fenómeno pone a nuestro alcance, pero compromiso que abarque la vida toda de los hombres. Por ello es necesario hacer de la cosmogénesis, a más de una teoría, una opción que comprometa. En este sentido vamos a ocuparnos ahora de la opción que tenemos que adoptar para salir del " impasse " aparente en que su comprensión así como las filosofías existenciales que la reflejan han colocado a la Humanidad para, después, ocuparnos de la fundamentación científica de la visión teilhardiana en este punto concreto. Ante los problemas que nos plantea el paso de la socialización expansiva a una socialización de comprensión tenemos que optar. Porque, de la especificidad que en el proceso cosmogénico supone el hombre, se deriva el que éste no puede limitarse a sufrir la necesi-

dad como lo han hecho otros animales que han sido socializados sin saberlo. La presente etapa de la Humanidad es una etapa decisiva que la potencia de invención que es el hombre puede programar y dirigir. " El nacer, las funciones reproductoras, la muerte, son condiciones comunes al Hombre y al animal. Pero el Hombre, en cuanto que es capaz de reflexión y de prever su actividad no se comporta ante esas leyes con la simplicidad de un animal: las asimila y las transforma; las da un sentido y un valor moral inteligibles...

¿ Con qué espíritu y en qué forma debemos abordar la metamorfosis presente para que ésta se encuentre hominizada por nosotros ? " (698).

La naturaleza propia del hombre exige un determinado enfrentamiento con los problemas de la hora presente. Qué actitudes nos caben ? Hay que hacer una opción entre estos cuatro tipos (699) de actitudes contrarias:

- Pesimismo u optimismo
- Optimismo de evasión u optimismo de evolución
- Pluralidad o unidad.

Veamos más despacio lo que cada una de estas alternativas significa.

a) Pesimismo u optimismo. - Hay una primera pregunta que está en el fondo de las actitudes humanas y de cuya contestación depende toda la vida de quien la contesta: " El Ser es bueno o malo ? Es decir, ¿ vale más ser que no ser ? " Porque la actitud de una parte de nuestros contemporáneos incide en el desprecio por el Ser. ¿ Podemos decir que el

Ser sea algo más que una palabra que sirve para enmascarar la tremenda realidad de la Nada, de que nuestras vidas y todo cuanto nos circunda no son más que pequeñas manifestaciones sin verdadero significado óntico ? De la contestación a esta pregunta, de regusto metafísico, surgen actitudes profundamente prácticas en sus resultados. La actitud primaria resulta en el trabajo que merece la pena realizar por el progreso de nuestra realidad circundante. Muchos de los existencialistas nos susurran al oído y expresan en alta voz su negativa al Ser y a la Acción. " Hagamos huelga ante las exigencias abusivas de un mundo engañoso ".

Sin embargo, esta actitud no nos dispensa de la verdad fundamental de nuestra existencia: " sin haber querido, sin saber por qué, nos encontramos comprometidos en un mundo que parece elevarse laboriosamente hacia un estado de complejidad orgánica creciente" (700). A partir de esta primera evidencia podemos concluir de la necesidad de que ésto que nos rodea y en lo que nos encontramos cogudos no es absurdo sino que tiene un sentido. Nos encontramos ante una de esas opciones primarias que los hombres hemos de tomar en una actitud, mezcla de racionalidad y fiducia. Se diría, una vez tomada la vía del optimismo, que parece imposible que haya quienes se nieguen a seguirla y elijan la huelga individual o colectiva a los esfuerzos de la Cosmogénesis. Hemos aquí ante una de esas opciones primarias y ante la perplejidad que nos crea el hecho de que haya quienes parecen querer negar lo que a nosotros, decididos por la vía del optimismo, nos parece la evidencia misma: que el mundo tiene un sentido y

que lo que es, para ser, tiene que ser pensable. Es decir, que todo lo real es racional. (701). ¿ Qué hacer con quienes se rehúsan al esfuerzo cósmico y al optimismo existencial ?. Este es uno de los problemas que han preocupado a muchos pensadores. Lo cierto es que, hasta el momento, no se ha encontrado la manera de mostrar con evidencia la legitimidad del optimismo. De ahí que hayamos insistido en el carácter de racionalidad al tiempo que de fiducia que exige esta segunda actitud..

C) .- OPTIMISMO DE EVASION O DE EVOLUCION: Pero el haberse decidido por la racionalidad del mundo y de sus esfuerzos tiene aún unas determinaciones muy limitadas. Nada se sigue acerca de la actitud que debe tomarse frente a toda esa compleja red de entramados cósmicos y humanos que nos rodea. " Admitir que el mundo tiene sentido y que nos lleva hacia algún sitio no significa que necesariamente debamos de seguirle más lejos, ni a fortiori hasta el final, en la línea aparente de sus desarrollos (702). Dentro de las opciones optimistas surge una nueva actitud que nos dice que el mundo no merece la pena y que es engañoso. Sólo una realidad más allá de lo sensible y experimentable o la actitud de ruptura con el entramado cósmico pueden llevarnos por el camino de la verdadera sabiduría. Lo existente tiene un sentido, pero sólo y exclusivamente como símbolo de una realidad superior o como obstáculo que nos impide llegar a ella. No es difícil ver retratadas en estas actitudes las posturas de una parte de los cristianos y de la sabiduría hinfú

y oriental, en general. " La socialización (esto es, el progreso, la historia que avanza. Paréntesis de J. R. A.) acecha a la especie humana. ¿ No reconocemos el Karma bajo esta forma nueva monstruosa ?... Con rapidez desconcertante lo que llamamos civilización teje su tela a nuestro alrededor. Si aún es tiempo, cortemos sus mallas. No por desprecio, sino por exceso de estima a nuestro Ser, según todos los caminos del desligamiento y de la contemplación, rompamos los terminismos evolutivos, deshagámos el hechizo y evadámonos " (703). Otra parte de la Humanidad adopta esta postura en los momentos actuales. No es una casualidad que en determinadas capas más o menos cultivadas de la sociedad occidental, para las que el cristianismo es ya una postura superada, haya hecho su aparición y tenga un cierto éxito la sabiduría oriental en forma de evasión de lo real. La parte del mundo occidental que no se atreve a enfrentarse en su totalidad con el proceso de cosmogénesis y que cree haber superado el cristianismo puede echar mano en cualquier momento del supuesto nihilismo budista.

Pero, aunque aparentemente este tipo de hombres haya sido optimista por pensar que el mundo tiene una realidad y un sentido, los verdaderos optimistas son otros. Precisamente los que se oponen a que cuanto vemos sea el fruto de una ilusión una trampa para desviarnos de las verdaderas y supremas tareas del hombre. " Hay otra rama, formada por los creyentes en algún valor ulterior de la evolución tangible de las cosas. Para estos últimos (los verdaderos optimistas) las tareas y las dificultades de la época presente no significan^{an}

que hayamos llegado a un callejón sin salida de la Evolución ". (704) Estamos ante un nuevo punto de separación entre optimistas y pesimistas. Teilhard y todos los creyentes en la cosmogénesis piensan que la tarea de los hombres, que el largo caminar de la evolución no son un engaño ni una peligrosa ilusión, sino la realidad auténtica por la que el mundo se dirige a estadios superiores de evolución. En esta actitud, Teilhard coincide plenamente con las capas progresistas de la Humanidad. Los conservadores no pueden sino encontrarse en una de las dos opciones anteriores. Los que creen en el eterno retorno, en la evolución idéntica de las culturas como un pequeño agitarse de las aguas majestuosas del tiempo, en la inutilidad de los esfuerzos del hombre sobre la tierra no pueden ser progresistas. Llevados al terreno político, pe..., todos los partidarios de una vuelta hacia las formas primitivas, en las que se cree encontrar la verdadera esencia de un pueblo o de una raza son redomados pesimistas y, junto a su pesimismo, no será tal vez difícil encontrar igualmente la defensa a ultranza de unos pretendidos derechos cuya desaparición reclama a voces la evolución de la sociedad. No se olvide que todos los movimientos totalitarios de derecha que hemos conocido en el siglo XX querían volver a los tiempos de la famosa Edad de Oro que ha servido de inspiración a los ratos libres de numerosos poetas, pero cuya autenticidad nunca ha sido ni será probada. El Nazismo alemán y su Reich de mil años, tenían como ideal la vuelta al rubio Sigfrido que retozaría con las Walkirias en los amenos prados de la verde Germania. El fascismo italiano gozaba en resaltar las esencias de la

vieja Roma y proclamaba sus deseos de volver a reverdecer los laureles de Augusto y de Trajano. También es bien cierto que, por debajo de todas esas maravillosas construcciones históricas, latían las exigencias del capitalismo monopolistas que quería impedir a toda costa los avances de la socialización del socialismo. Sea como sea, todos esos movimientos totalitarios tenían por misión impedir que caminara hacia adelante la evolución. Al oponerse a todo tipo de evolucionismo, Teilhard se alía con las fuerzas progresivas del Universo, desde los positivistas ingenuos de corte comitiano hasta los marxistas. Es la alianza de todos aquellos que creen que la historia no es un còto abierto sólo para unos pocos y sí en cambio una progresiva evolución hacia estadios superiores. Parafraseando el latiguillo de los conservadores empedernidos, Teilhard se inclina por todos aquellos que piensan que " todo tiempo futuro será mejor "

C).- PLURALIDAD O UNIDAD.- Sin embargo, también dentro del grupo de quienes creen en la evolución como único sentido del mundo en que vivimos, hay que elegir. Este es el problema: " ¿ En qué dirección y bajo qué forma conviene buscar a ese ser que podemos esperar que surja de los progresos futuros ? ¿ Tiende el Universo por naturaleza a desmigajarse en pequeños focos luminosos o, por el contrario, tiende a concentrarse en un foco único de luz ? " (705) Esta es la última opción por la que se nos exige decidarnos. ¿ Habrá que concebir al Cosmos y a la Humanidad como entes que conspiran en la creación de individualidades cada vez más perfectas, tal y como lo pensaban Wundt y, con él

una gran parte del pensamiento liberal-burgués? Para éstos, " el mundo deriva en el sentido de una separación y autonomía crecientes de sus elementos. Para cada ser, el juego, el deber, el interés de la vida consisten en alcanzar, en oposición a los demás, su mayor originalidad y su mayor libertad, en forma tal que la perfección, la felicidad, la grandeza supremas pertenecen no al Todo, sino a la parte" (706).

Para Teilhard, el camino de la opción tampoco tiene que dirigirse por esos derroteros. " A los ojos del " monista " por el contrario, nada existe ni cuenta finalmente si no es el Todo. Absorberse sobre sí mismo separándose de los otros, aislarse sería, pues, para cada elemento del mundo un error fundamental. Para acabarse y salvarse, cada individuo debe trabajar haciendo caer toda suerte de barreras que impidan a los seres reunirse " (707). Este es el único camino que podemos elegir si, de verdad, queremos comprometernos con la Cosmogénesis.

C) LA CONVERGENCIA HUMANA COMO APOYATURA CIENTIFICA

Pero esta opción no deja de tener bases científicas. Si nos decidimos por ella no se debe a un capricho, ni a un mero placer estético. No basta tampoco, imitando a Fichte, con decir que se elige una determinada opción según la clase de hombre que se es. Teilhard es, como buen científico, amante de la verdad y sólo puede haber una verdad. " En presencia de esta diversificación y de esta repartición de las actitudes humanas frente al mundo, que hay que abandonar o hacer avanzar, a menudo nos contentamos con alzar los hombros y decir " Asunto de carácter ". Como si, en todos los terrenos, la feo o la fata de fe no representasen otra cosa y no fuesen mas controlables que una determinada inclinación del alma a la tristeza o a la alegría, a la música o a la geometría. Expliación cómoda porque dispensa de toda discusión, pero insuficiente porque pretende resolver mediante una disposición subjetiva de nuestro ser un problema esencialmente objetivo... De estos cuatro tipos de Universo sólo uno puede existir a la vez, sólo uno es verdadero.

Teilhard no tiene nada de relativista. Por el contrario, con las dificultades y los obstáculos que puedan encontrarse, para él, el conocimiento de la verdad no depende de las afecciones subjetivas de cada hombre sino que es algo susceptible de aprehensión verdadera y total. Cree además en el principio de contradicción aristotélico: " Una cosa no puede ser, al mismo tiempo y bajo el mismo respecto, otra diferente ". De los cuatro tipos de explicación que podemos dar al fenómeno humano, en el grado de desarrollo en que lo conocemos actualmente, sólo uno puede ser verdadero. No caben componendas ni soluciones intermedias. Y, para Teilhard, el verdadero es el último: la convergencia del mundo. Veamos ahora cuales son las razones científicas en que basamos la elección de esa opción.

El hecho mayor de toda la Historia Natural es el descubrimiento de la Evolución. De la investigación sobre el trasformismo como unica explicación satisfactoria de los hallazgos de la Biología, Teilhard ha pasado a concebirlo como un " caso particular " (709) de la Historia Universal. La realidad, desde un punto de vista lógico y ontológico, se nos presenta como una Evolución. Nuestra experiencia no puede conocer nada sino en relación con un número infinito de antecedentes y consiguientes. Pero nuestra inteligencia refleja el modo en que, verdaderamente, se ha ido construyendo el Universo. Las pruebas, los fundamentos de credibilidad que nos ofrezca una hipótesis, capaz de apartarnos del abismo en que nos sitúa el existencialismo, habrán de fundarse radicalmente sobre este cimiento, tendrán

que poseer una justificación científica. Teilhard, en este punto, va a seguir su método tradicional. De los hechos formulará una hipótesis que, si es coherente y fecunda, habrá demostrado ser verdadera. Sigamosle en su gestión intelectual.

El existencialismo ha puesto de relieve el " impasse ", el callejón sin salida en que se halla toda la existencia humana individual. El momento actual de la Historia de la Humanidad muestra bien claramente el problema. A escala individual, el hombre ha llegado al límite de sus posibilidades, ha chocado con el techo. ¿ No hay salida para esta limitación radical de su existencia ?

En Metafísica recuerda Teilhard, dejando de lado el caso de unos cuantos insensatos emperrados en el irracionalismo se reconoce que " el Mundo, para ser, tiene que ser pensable " (710). Esta es la mínima exigencia lógica. La existencia misma del mundo es una garantía de que posee las cualidades sin las que no podría ser pensado. Esta mínima exigencia de coherencia lógica debe ser traspasada al terreno de la Biología. Por el hecho de que una cosa exista, debemos de concluir que encontrará en sí y a su alrededor todo aquello sin lo cual no podría subsistir. Si aplicamos esta deducción a nuestro caso, veremos que la existencia individual, que parece haber llegado al límite de sus posibilidades, tiene que encontrar algo que la haga seguir adelante, persistir en su ser y en sus aspiraciones. Es una exigencia de la coherencia biológica, persistiendo en

en su ser, los hombres tienen necesidad de un Universo convergente. (711) (Una buena representación de la socialización de la Humanidad la tenemos en la figura 6, en la que se nos muestra la convergencia del phylum humano). La elección existencialista deja al hombre perdido en un mundo sin sentido en el que se ahogaría irremediablemente. Toda nuestra circunstancia es absurda y pierde razón de ser si adoptamos la perspectiva que el existencialismo nos propone. Los meritos de esta teoría, muy especialmente el de haber puesto de relieve la alineación no sólo económica, sino total del hombre en el mundo actual, dejan lugar a grandes lagunas en su explicación del Universo. Los hombres no se resignarán nunca a vivir en un mundo sin sentido. Antes veríamos un suicidio colectivo de la Humanidad.

El Universo convergente responde a los más urgentes interrogantes de los hombres. Imaginemonoslo por un instante. Pensemos por un momento que el Universo no está parado, siempre idéntico a sí mismo como el ser de Parménides, sino que, interiormente, deriva hacia estados cada vez más complejos sobre los que surgen aumentos de psiquismo. Extendamos a nuestro mundo la Ley de Complejidad-Consciencia. " Entonces, si no me equivoco, tanto en el dominio de la Materia como en el humano, los espectros que nos atemorizaban se disipan uno tras otro bajo la acción de esta luz; el miedo desaparece " (712).

La inmensidad del Universo deja de ser algo oprimente. Cuando sabemos que los caminos del mundo, los de la ciudad

los del bosque, nos conducen a algún sitio, no hay temor de estar perdidos en una maraña indefinida de relaciones. De igual modo, si aceptamos la hipótesis, desaparecen la impermeabilidad y la opacidad del otro. Y con esa desaparición dejamos de sentirnos perdidos en medio de la multitud de los hombres, multitud sin figura ni perfil. Finalmente, nada tenemos que temer de esas fuerzas hostiles que descubríamos no sólo en la Naturaleza, sino en nuestra propia interioridad. Si todas ellas confluyen hacia un centro, por el hecho de que son convergentes, todas cooperan a nuestro bien.

"En resumen, mientras que en el seno de una pluralidad desordenada o divergente, es fatal que la aparición de la Reflexión suscite inmediatamente un viento de miedo y angustia, en el seno de una pluralidad reconocida como convergente es inevitable que, al despertar del Pensamiento, se cierne sobre el mundo un soplo de paz. Y ello por la simple razón de que en un Universo " que se complementa ", el Otro, por terrorífico que aparezca a la mirada progresivamente penetrante de nuestra consciencia, deja con razón de asustarnos pues , de extraño y hostil, se convierte en unible" (713)

Esta es, en definitiva, la enorme coherencia de la convergencia. Frente a la impotencia que la aceptación radical de un pensamiento existencialista nos acarrea, el Universo que converge devuelve al hombre las ganas y el deseo de trabajar para unir todos los elementos ascendentes, neg-entrópicos del Universo.

La convergencia responde clara y francamente a los interrogantes de los hombres. Desde un punto de vista incipientemente científico, puede decirse que la convergencia hace imposible el pesimismo. (714), el panteísmo que confunde al individuo con el Todo y lo disuelve en él, (715) y una concepción de la Historia de la Humanidad como una esplendida divergencia (716) de fuegos artificiales, fugaz, brillante e inútil, la convergencia como hipótesis científica es coherente con lo mejor de las aspiraciones éticas contemporáneas a las que el positivismo jurídico y el jusnaturalismo racionalista o tomista tradicional, en nuestra perspectiva jusfilosófica, no responden por su despego de un Universo en vías de evolución.

Pero tal y como la hemos formulado, la hipótesis de la convergencia no pasa de ser una mera teoría. Tenemos que ver si en la práctica se realiza. A partir de los hechos tenemos que preguntarnos si la ley de complejidad-consciencia ha actuado sobre la humanidad como " phylum ", como grupo zoológico y verlo despacio. Sabemos que esa ley ha trabajado a lo largo de la Cosmogénesis en la emergencia de la Vida y de la Reflexión. ¿ Actúa aún ? Decir convergencia equivale a decir movimiento, movimiento ascendente. Afirmar que el mundo es de estructura convergente nos lleva a pensar que se mueve aún. El Universo y la Humanidad que en él ha emergido no han llegado a estadios de quietismo. La pregunta cuya respuesta nos dirá si nuestra hipótesis es legítima puede formularse de este modo: ¿ Se mueve o no aún la Humanidad sobre

sí misma ? Hay un ensayo de Teilhard, que lleva esta misma pregunta por título. (717). Esta es, para Teilhard, una nueva cuestión de Galileo. Si la contestamos afirmativamente veremos que la aceptación y asunción de sus consecuencias tendrán para nosotros unos resultados tan sorprendentes como la revolución copernicana en Astronomía.

Ya hemos visto anteriormente que la respuesta a esta pregunta es afirmativa. Sí, la humanidad avanza. No permanece estática sino que sigue la marcha ascendente. (718). Tenemos que concluir que la ley de Teilhard de Chardín no se ha detenido sino que sigue actuando en estos momentos. De un lado, necesariamente (como lo muestra la inexorable comprensión a que nos empuja la forma esférica de nuestro planeta); de otro, se presenta a los hombres de hoy como un imperativo a realizar. Nunca tanto como ahora podemos decir que el hombre es el rey de la creación puesto que hoy tiene en sus manos, por primera vez de un modo consciente, más consciente que nunca a lo largo de su historia, el destino del proceso evolutivo, esto es, su propio destino.

La corriente, el río que nos lleva, tiene los caracteres ascendentes de la ley de complejificación. El aumento, a escala planetaria, de la complejidad organizada de fuerzas materiales, es concomitante con una ascensión de la conciencia, del psiquismo. El techo alcanzado a escala individual cede ante las exigencias de lo social.

Esta interpretación de los signos de los tiempos se opo-

ne a la que, hasta el momento, muchos habían dado. Parecería que el Universo entero fuese presa de una majestuosa corriente descendente, de un proceso sometido a la Entropía. He aquí que podemos interpretarlo de una manera totalmente diversa. La Vida no es una anomalía en el devenir cósmico. El Hombre deja de ser una excepción en la Historia del Universo. Las posibilidades que la convergencia nos abre son infinitas. La nueva perspectiva nos autoriza a pensar que " los seres animados , lejos de formar en el mundo una singularidad excepcional e inexplicable, sean, por el contrario el término extremo de un proceso físico-químico absolutamente general, en virtud del cual la materia universal, por su misma posición y estructura, no sólo se encontraría en estado de expansión espacial sino que, además, se presentaría a nuestra experiencia (fenómeno aún más significativo ;) animada de un movimiento de enrollamiento cualitativo - o si se prefiere, de acoplamiento - sobre sí misma. " (719). La socialización humana en curso no es más que una continuación de este proceso cósmico. Esta hipótesis es coherente, pues nos da una explicación ciertamente adecuada del proceso que se desarrolla bajo nuestra mirada. Es fecunda, además porque abre los ojos de los hombres la posibilidad de encontrar de nuevo el gusto de vivir. La vida humana adquiere un nuevo sentido y no puede seguir siendo la presa de la angustia. A la pregunta que nos hicimos debemos contestar lisa y llanamente por la afirmativa. Efectivamente, la Humanidad actual se mueve biológicamente sobre sí misma.

Estos son los datos de credibilidad que los hechos sumi-

nistran. Unamoslos a la gran opción por la evolución convergente y un nuevo panorama, enormemente sugestivo, se abrirá a nuestro mundo. Ya no hay por qué ceder a la tentación de la angustia. El mundo, la cosmogénesis se nos ofrecen con una visión renovadamente sugestiva. No sólo vivimos ya en un mundo bello, sino que somos miembros conscientes de que podemos prolongar su armonía con nuestras obras.

Nos encontramos, en el momento actual, en una posición de espíritu semejante a la de los conremporaneos de Galileo. " En el siglo XVI, los hombres - como ya había sucedido a lo largo de la Historia y como re-sucede justamente hoy se encontraron " au pied du mur ", en el sentido de que no podían continuar siendo hombres a menos que tomasen vitalmente posición acerca de una determinada interpretación del cuadro fenomenal que los contenía ". (720). Igual que en tiempos de Galileo, los hombres dudan hoy del sentido que conviene dar a los fenómenos de la Socialización. Sin embargo parece que la intuición colectiva a favor de la interpretación cosmogénica se va haciendo cada vez mayor.

La opción de Teilhard no admite dudas. Ya en sus años de Teología, en Hastings llegó, poco a poco, a la conclusión de que había " una deriva profunda, ontológica, total del Universo a su alrededor ". (721). Estos fenómenos que acarrearán la socialización humana son parte de esa deriva universal. La Humanidad, para Teilhard, se mueve hacia una mayor socialización, el Universo tiene una estructura

convergente. La socialización es la ley de complejidad-consciencia actuando a nivel humano, por lo tanto, libremente.

Desde un punto de vista científico e incluso, también, desde la perspectiva de nuestro compromiso hemos encontrado algo verdaderamente satisfactorio. El hecho es que la Evolución, que podíamos suponer parada y detenida en el estadio ecuatorial, de la socialización no ha hecho más que volver a empezar a un nuevo nivel de comprensión. " La evolución de la vida terrestre, no sólo ha encontrado el medio de proseguir entre nosotros según una antigua fórmula, sino que, más aún, semejante en ésto a uno de esos cohetes múltiples, capaces de volver a darse impulso a sí mismos varias veces, está resurgiendo y saltando hacia adelante bajo nuestros ojos, según un mecanismo y un poder de penetración radicalmente nuevos ". (722). La marcha ascendente del Universo ha pasado por varias etapas desde el átomo hasta el presente. La socialización presente, combinada con la convergencia nos hacen ver que el término de la misma se dirige hacia un final de unanimización total. Semejante en ésto a las líneas que engendran un cono, la socialización, de la divergencia y difusión máxima, se dirige progresivamente hacia un punto de encuentro en que todas esas líneas se unifiquen en un sólo punto, en un sólo centro. Hasta el momento presente esa deriva universal ha actuado según dos modos distintos. De un lado, hasta llegar a la etapa noosférica, la línea de evolución ascendente ha caminado de modo necesario, mediante los juegos de azar. " En el curso de una primera e inmensa etapa (Pre-vida), sólomente, por lo que podemos juzgar, parece haber

sido el azar quien ha presidido la formación de los primeros Complejos. Más arriba (Vida prehumana) se extiende una ancha zona de discusión en la que, según unos (neo-darwinistas) solamente el Azar aún (Posibilidades automaticamente seleccionadas), y según otros (neo-lamarckianos), el Azar tambien pero un Azar utilizado y mantenido en este caso por un principio de organización interna, explican el entramado de la Biosfera " (723). Diciendolo en términos más filosóficos, podemos decir que, durante este inmenso periodo la Evolución ha actuado necesariamente. El mundo de lo inanimado así como el de los seres de conciencia no-refleja, en sus diferentes esferas, han posibilitado, necesariamente, un camino ascendente, neg-entrópico de la deriva universal, conseguido mediante la conjugación de los organismos de la necesidad.

Con la aparición de la Reflexión, la ley de complejidad-consciencia no ha dejado de actuar sobre la Humanidad. " Más arriba aún (franqueado el umbral de la Reflexión) el poder psíquico de combinarse emerge tambien en el individuo en medio de los efectos de los Grandes Números, como cualidad de un factor específico y normal de la Vida hominizada. Aquí es donde muchos querrían detener definitivamente la génesis biológica de la Invención ". (724). Durante la larga Historia de los hombres en su marcha de socialización expansiva hasta su llegada y franqueamiento del ecuador de socialización, la Cosmogénesis ha actuado tambien no en forma necesaria pero sí por modo, digamos, inconsciente. De igual manera que los romanos vivían en un mundo que, no por ellos ignorarlo, giraba en torno al Sol, el resto de la Humanidad no se ha percatado

hasta hace bien pocos años, de que estaba instalada en el tiempo y sometida a un proceso evolutivo ascendente. Hemos visto que esta posibilidad nos aparece como la más verosímil puesto que es la que da mayor coherencia y fecundidad a cualquier tipo de reflexión sobre la naturaleza y la historia. Desde otro ángulo de visión, hemos podido comprobar también que, en la preparación del porvenir, sólo la continuación de la Evolución desde una perspectiva refleja daba las oportunidades correspondientes para construir un futuro humano capaz de continuar el progreso que, hasta el momento presente, se ha abierto camino entre los hombres. Un optimismo de convergencia era la única solución satisfactoria para la angustia actual de la humanidad y esa visión científica tenía que continuarse necesariamente en el terreno de la praxis porque Teilhard, a la vista del futuro que la Humanidad tiene ante sí, cree, con Marx, que " los filósofos no han hecho más que interpretar al mundo de diversas formas; lo que importa es trasformarlo ". (725). Por primera vez en la larga historia humana y en la más larga aún historia cósmica los hombres tienen en sus manos las posibilidades y la responsabilidad de hacerse cargo de la evolución y llevarla hacia su término. La caja de Pandora se ha abierto con la llegada de la humanidad a su punto de madurez, pero no para sembrar necesariamente el mundo de males. Los hombres tienen en sus manos la posibilidad de utilizar su contenido para bien o para mal. Ahí se encuentra su tremenda responsabilidad y, por otro lado, el tremendo atractivo de la hora presente. Nunca en la historia humana han sido los hombres más conscientes de ser dueños de su propio destino. Esto es lo que

en la vida individual, con dificultades, sinsabores y alegrías marca el paso de un hombre de la adolescencia a la madurez. A escala de la Humanidad está sucediendo algo semejante. Tenemos que construir nuestro propio futuro.

Ello supone acción y la acción necesita de la teoría para poder desarrollarse del mejor modo posible. En la esfera jurídica en que hemos planteado nuestra tesis esto puede traducirse por la necesidad de que el derecho positivo lleve a cabo las exigencias de una mayor personalización, para cuya tarea ha de recabar la ayuda de un derecho natural que le ayude a seguir adelante. Una axiología que dirija los pasos de la Humanidad por el camino recto que supone la continuación de la Cosmogénesis. Esa axiología es completamente natural en el sentido de que sus máximas superiores están tomadas de la lenta ascensión de toda la naturaleza hacia estadios superiores de complejidad y de consciencia. Podemos así declarar ya de un modo plenamente analizado el imperativo máximo de la axiología teilhardiana: la construcción de un universo personal. ¿Qué quiere ello decir? Podemos estar plenamente de acuerdo con M. Barthelemy-Madadule cuando afirma que, en primer lugar, la expresión " universo personal " apunta " al cosmos, que, actualmente, culmina en el hombre y, por consiguiente, puede con justa causa ser construido, por el conocimiento y por la acción, en torno a la persona humana tomada como centro ". (732) Este es el " primun praeceptum " de la ética teilhardiana, al igual que el " bonum faciendum, malum vitandum " lo era de St. Tomás.

El optimismo de convergencia es la única solución para los afanes humanos. En esta proposición se finden los dos niveles del pensamiento teilhardiano desde los cuales hay que entender siempre su obra: el nivel intuitivo y el de la confirmación científica. Ya hemos señalado en numerosos lugares que el primero sirve siempre de base y punto de partida a las investigaciones futuras en Teilhard de Chardin. Toda su vida, tal y como él la cuenta (726), ha sido un entramado de anticipaciones personales a las que luego el propio Teilhard ha encontrado fundamentación científica a lo largo de su laboreo intelectual. La deriva ontológica, universal que el joven jesuita sentía fluir a su alrededor durante sus años de estudios en Hastings se fundamenta en los trabajos científicos sobre el trasformismo hasta llegar a convertirse en una ley con la que Teilhard intenta explicar todo el devenir de lo real sensible, desde los átomos hasta el momento presente de la Humanidad. Especialmente en el terreno biológico la importancia concedida al parámetro de cefalización como eje u ortogénesis fundamental de la Biosfera ha mostrado ser de un valor extraordinario para explicar, fenomenológicamente, la aparición de la Reflexión humana sobre la Tierra.

En el punto del que ahora nos estamos ocupando, todo estudioso debe realizar una pregunta fundamental. Ya que se trata de anticipaciones del futuro y de imperativos morales que hay que formular, con respecto a los cuales no ha habido ni puede haber en el presente una confirmación experimental, es necesario contestar a un interrogante. Hasta el momento presente, en la obra de Teilhard, ha habido

confirmaciones de sus intuiciones por parte del estudio científico. Incluso en problemas tan espinosos como el de la interioridad de la materia inorgánica hay científicos que no consideran descabelladas las posturas de Teilhard como hipótesis previas a un trabajo de investigación. Pero en este punto hay que estudiar una cuestión fundamental. ¿ Es el optimismo propio de Teilhard lo que le ha llevado a pensar en la hipótesis científica de la convergencia humana, como excepción a la evolución dispersiva que había sido peculiar de la Vida no refleja ? O, por el contrario, ¿ es la hipótesis de la convergencia y sus atisbos de comprobación lo que ha inducido a Teilhard a pensar que hay que ser optimistas en lo que se referiera al futuro de los hombres sobre la tierra ?

Decididamente hay que aclarar que el problema no es fácil. Determinar que la única salida que les queda a los hombres para no extinguir la especie humana sobre la Tierra es el entendimiento mutuo no es un descubrimiento extraordinario. A pesar de las grandes y tremendas zozobras que hoy experimenta nuestro planeta, son muchos los hombres que hoy insisten sobre el hecho fundamental del acuerdo, dejando de lado las diferencias ideológicas, raciales, sociales, políticas, etc. El problema estriba en encontrar unos supuestos en principio mínimos de convivencia para, sobre ellos, montar después un humanismo renovado. (727). Más, pese a todo, conviene insistir en que este hecho de la necesaria aproximación de los hombres entre sí no es un descubrimiento exclusivo de Teilhard. Por otro lado, la hipótesis de la convergencia no está todavía científicamente probada. Hay hechos que parecen abo-

narla, pero, junto a ellos, hay otros que parecen indicar que la repulsión de los humanos entre sí es superior a la capacidad de atracción que los unos experimentan hacia los otros. Pero, precisamente, esto pondría en peligro toda nuestra gestión intelectual. Porque si la necesidad de aceptar un proceso de socialización convergente depende solamente de nuestras inclinaciones, si el hecho de la convergencia puede negarse a placer y sobre él estamos justamente fundando nuestras investigaciones.

Por otro lado, no sería honrado dar como ya perfectamente probado el hecho de la convergencia humana. La convergencia humana puede ser una hipótesis razonable, plausible incluso, mas de ello no se desprende su verdad científica. Ni siquiera utilizar el criterio de la coherencia sería suficiente porque, en cuanto hecho futuro no puede mostrarse ampliamente su coherencia. Bien es verdad que en torno a una convergencia creciente de los hombres sobre sí mismos puede organizarse el mundo de un modo más racional que sobre otras hipótesis. Pero ello no basta, por lo menos no basta para probar apodícticamente la hipótesis.

Tratemos de reconstruir la gestión intelectual de Teilhard de Chardin. El mismo nos la ha expuesto en esa preciosa obra un itinerario espiritual, que se llama " Le Coeur de la Matière ". En ella nos muestra como a lo largo de toda su vida " el mundo... se iluminó poco a poco; se ha inflado ante mis ojos hasta convertirse, en torno a mí, en un objeto enteramente luminoso desde el interior " (728). En esta

operación progresiva, Teilhard descubrió los tres polos principales de sus ideas. " Expansión progresiva, en el seno de todo ser y de todo acontecimiento, de una misteriosa claridad interna que los transfiguraba. Pero, aún más, variación gradual de la importancia y la coloración unida al juego complicado de tres componentes universales: lo Cósmico, lo Humano, lo Crístico - explícitamente presentes en mí (por lo menos el primero y el último) desde los primeros momentos de mi existencia -. He necesitado más de sesenta años de esfuerzos apasionados para llegar a darme cuenta de que todos ellos no eran más que atisbos o aproximaciones de una misma realidad de fondo ". (729). Como el propio Teilhard subraya la aparición de lo Cósmico y lo Crístico fué uno de los datos vitales desde sus años mozos. Es precisamente lo Humano (por la falta de consistencia que Teilhard creía encontrar en ello) lo que más atrdó en descubrir. Sólo hacia el año 1936 empiezan a ser predominantes en su obra los problemas antropológicos y éticos. Estas preocupaciones no le abandonarán ya a lo largo de su carrera científica hasta 1955, año de su muerte. Pero, a lo largo de todos estos años, ¿ Como se le hparece a Teilhard la necesidad de una socialización progresiva: como una opción o como un dato científico ? En este punto, el propio Teilhard no es demasiado claro. En 1947, en el " Avertissement " del Fenómeno Humano nos dice que, paara entender bien su obra hay que verla como basada sobre dos convicciones fundamentales. " La primera es el primado concedido a lo psíquico y al Pensamiento dentro de la Materia Universal. La segunda es el valor biológico concedido al Hecho Social que está a nuestro al-

rededor. Significación promiente del Hombre en la Naturaleza y naturaleza orgánica de la Humanidad: dos hipótesis que podemos tratar de descartar desde un principio, pero sin las que no veo cómo se pueda dar una representación coherente y total del Fenómeno Humano ". (730). En esta formulación se aparta y difiere del valor científico que va a dar al acontecimiento en obras tales como " Le groupe zoologique humain " (1949) o " Le Coeur de la Matière " (1950). En esta última muestra bien a las claras la importancia científica que atribuye a su hipótesis. " Si creyeseamos a los partidarios de un determinado " bon sens ", el movimiento de acoplamiento cósmico, del que surgió, a fines del Terciario, el tipo zoológico humano, se habría detenido completamente desde hace ya tiempo... Por el contrario, respondería yo, ¿ cómo no captar que el proceso de convergencia del que hemos brotado en cuerpo y alma, sigue envolviendonos más estrechamente que nunca bajo los trazos y como dentro de los pliegues de una gigantesca concentración planetaria? Esta prodigiosa anatomía de un vasto " phylum " cuyas ramas, en lugar de diverger como de costumbre, no cesan (especie de monstruosa inflorescencia) de replegarse cada vez más estrechamente unos sobre otros, como una enorme flor que se cierra sobre sí misma... Esta fisiología verdaderamente mundial de un organismo en el que la producción, la nutrición la maquinaria, la investigación y la herencia toman decididamente una amplitud planetaria... Esta creciente imposibilidad que experimenta el individuo de ser autosuficiente económica e intelectualmente, nadie trataría hoy de negarlas... Zoológica y psicológicamente hablando, el Hombre

percibido finalmente en la integridad cósmica de su trayectoria, está aún en un estado embrionario, más allá del cual se perfila una ancha franja de ULTRA-HUMANO... En esta evidencia de una deriva " creadora " que empuja a las mega-moléculas humanas (bajo el mismo peso estadístico de sus libertades crecientes) en dirección de un increíble estadio cuasi "mono-molecular " en el que (de conformidad con las leyes biológicas de la Unión) cada ego está destinado a encontrar su paroxismo en un misterioso super-ego, puedo decir que culmina, en este año de 1950, la evolución de mi visión interior" (731). Entre uno y otro textos hay un matiz muy importante que puede ser la solución de nuestra cuestión.

La opción por la convergencia es, en primer lugar, evidentemente una opción. No cabe la menor duda de que los hombres tenemos que elegir el camino a seguir. Y ello Teilhard lo ve claramente al señalar que, para él, es básica la interpretación " biológica " del hecho humano social que aparece a su alrededor. Pero esa opción no valdría de nada si no hubiese algunas posibilidades de asentarla sobre una más segura concepción científica. Porque las opciones pueden ser tan numerosas como los individuos que las adopten y nada puede decirse acerca de su verdad. Pero, no cabe la menor duda de que todas las posibles opciones una, y sólo una, puede ser verdadera. Y con esta necesidad de que su hipótesis sea verdadera viene a acoplarse precisamente toda la labor intelectual de Teilhard de Chardin en su búsqueda de una Ley que rijan todo lo real sensible. Por tanto, la convergencia es, sí, una opción, más no una opción insensata o descabellada sino basada en unas razones de cre-

dibilidad con sólida apoyatura científica. No es una insensatez extrapolar la Ley de Complejidad-Consciencia al futuro de la Humanidad. Opción y búsqueda de la certeza científica están estrechamente unidas en el pensamiento teilhardiano. El optimismo convergente, como toda extrapolación al futuro tiene que ser un a opción, pero es una opción que, como hemos intentado demostrar, no deja de estar sustentada en sólidas apoyaturas científicas. La opción optimista hubiese sido siempre la de Teilhard en todo tiempo y lugar. Lo que a ella añade, y en esto se diferencia de muchos hombres que también han optado por una visión optimista del futuro, es una fundamentación sólidamente establecida sobre datos de la ciencia. Ello no convierte a la opción en un algo de carácter necesario y evidente, con lo que dejaría de ser opción, pero tampoco la relega al plano de la "doxa" en el que podría mezclarse con muchos miles de opciones semejantes o diferentes de ella. La intuición optimista de Teilhard ha encontrado su apoyo en toda su visión científica del Universo, en toda su Fenomenología y ambas se acoplan espléndidamente, de tal forma que ya no pueden quedar disociadas. El optimismo de convergencia pone pues el futuro de la Cosmogénesis en manos de los hombres.

D) LAS LEYES DE LA UNION

Así pues, la ética y el derecho natural de Teilhard se encuentran a mucha distancia de cualquier tipo de hedonismo o utilitarismo que ponen su primera exigencia en la satisfacción de

las necesidades del individuo. Como reconoce el P. André-Vincent, esta posición teilhardiana entronca con la construcción radical de la ética tomista. " Para Teilhard, lo primero en el orden de lo justo no son los derechos del hombre, sino sus deberes. Separar el derecho del deber es separarlo de su fundamento; separar el derecho de la correspondiente obligación equivale a privarlo de su contenido... La dependencia cósmica crea una obligación fundamental para el hombre. la de perfeccionarse en función de su propia estructura que es la de una parte con relación al Todo cósmico y, al mismo tiempo, la de un todo, la de una persona... Venir al mundo, al Cosmos (por vía de nacimiento, de generación cósmica, de " Cosmogénesis ", precisa Teilhard) es el acto de pertenencia original de la parte al todo, del Hombre al Universo ". (733. Así se combate el individualismo como expresión de una equivocada y excesiva autonomía de la voluntad humana en relación con el mundo. De la Cosmogénesis pueden extraerse los valores capaces de dirigir la acción de los hombres en su marcha hacia la unificación y de juzgar su praxis jurídico-positiva en un momento concreto. El modo en que esto se lleva a cabo lo veremos más atrás.

Hacer de la Cosmogénesis el valor máximo a realizar por los hombres puede tener además una consecuencia práctica de valor incalculable que a Teilhard le iluminaba y ayudaba a lo largo de todas sus gestiones intelectuales. Al desacralizar la noción de derecho natural y ponerlo cerca de los resultados a los que han llegado las diferentes ciencias positivas se podría llegar a la aceptación por todos los hombres

de unos mismos imperativos éticos. Es lo que ha servido a Teilhard de materia para un pequeño trabajo denominado " Sobre las bases posibles de un Credo común " (734). Para Teilhard el grave conflicto que la Humanidad sufre en estos tiempos consiste en la escisión de los hombres en dos grupos aparentemente irreconciliables: los que tienen sus esperanzas puestas en un término extramundano de la evolución y quienes las colocan en el perfeccionamiento inmanente del Universo experimental. Unos y otros pueden reconocer, en principio, la validez, derivada de las ciencias, de una evolución del mundo hasta ellos. Junto a la corriente majestuosamente descendente de la Entropía aparece la marea creciente de la Cosmo o Noogénesis. En cualquier caso, una energía que presupone que el mundo no se dirige hacia estados cada vez más probables y homogéneos sino que encuentra su equilibrio en la Vida, el Pensamiento y demás formas de difícil pero posible equilibrio por arriba. Este movimiento ascendente tiene que terminarse, según Teilhard, en un término que le garantice la continuidad de su equilibrio y estabilidad. Sólo en el Punto Omega pueden encontrarse semejantes garantías. " El sentido de la tierra que se abre y explota, hacia lo alto en un sentido divino; y el sentido de Dios que se enraiza y se nutre por abajo, en el sentimiento de la Tierra. El Dios trascendente y personal y el Universo en Evolución no forman ya por más tiempo dos centros antagonistas de atracción sino que entran en conjunción jerarquizada para unanimitizar a la masa humana en una única marea. Tal es la notable transformación que se deja prever, en derecho, y comienza a operarse de hecho, en un número creciente de espíritus,

tanto librepensadores como creyentes, mediante la idea de una evolución espiritual del Universo. ¡ He aquí la transformación misma que buscábamos! " (735). Así podemos recobrar una fe renovada en el progreso humano. Porque, para creyentes y no creyentes la evolución tiene su fin en una unificación total o, dicho en otras palabras, en la reconciliación del hombre con la naturaleza, consigo mismo y con sus hermanos hombres. " Estoy convencido de que la Humanidad, hoy dividida debe reunirse y puede reformarse en torno a la noción de Progreso y de Fe en el Progreso ". (736). No dejará de haber quien tache a estas anticipaciones de Teilhard de visiones desprovistas de fundamento. Incluso se le puede reprochar un peligroso ilenismo en el acercamiento hacia los no creyentes, desde un punto de vista católico. El hecho, sin embargo, es que no hay ni una cosa ni otra. No hay irenismo porque se atribuye a cada uno lo suyo, sin renunciar a lo que para cada uno de los partidarios de ambas posturas es esencial. En cuanto a lo que de estas sean visiones desprovistas de fundamento, la progresiva reconciliación o, al menos, el diálogo entre corrientes que antes parecían radicalmente enemigas unas de otras e incapaces de gestos recíprocos. Pensemos dentro de las diferentes familias religiosas en el diálogo y la colaboración ecuménicas dentro del catolicismo y los puentes tendidos hacia otras religiones no cristianas. Pensemos también en el recién iniciado diálogo cristiano-marxista que, con altos y bajos, con dificultades y sinsabores puede llegar a dar frutos no sólo doctrinales sino prácticos. Todos estos tipos de comprensión son aún difíciles, pero ¿ no son ideales por los que merece la pena

luchar y a cuyo planteamiento la visión teilhardiana puede ayudar en gran escala ?

Hay aún otra cuestión en la que debemos inmergirnos para dejar bien claro el problema del imperativo ético máximo que Teilhard nos plantea. La convergencia, la marcha ascendente de la socialización tienden a conseguir la máxima personalización de todos y cada uno de los hombres y hacer crecer a la Humanidad en su conjunto en relaciones de complejidad y de consciencia, lo que necesariamente acarreará una mayor libertad y espiritualización en las relaciones humanas. Recordemos también que sólo hoy es cuando nos damos cuenta de todas esas cosas. Sólo hoy podemos decir que el hombre sea plenamente dueño no sólo de su destino individual sino también del de toda la Evolución. Sin embargo, la unificación sigue siendo temible para todos y cada uno de nosotros. Pensamos que en ella vamos a perder nuestra propia individualidad. Este es un hecho incuestionable. Y junto a él hay otro idéntico pero de naturaleza contraria. " Si el mundo estuviese maduro en nuestras almas, deberíamos encontrar en nuestra plenitud el equilibrio y el reposo. Podríamos encerrarnos en nosotros mismos. Pero, justamente, siempre huímos de nosotros mismos en nuestro esfuerzo por poseernos. Lo que amamos en nuestra persona es " otro " delante de nosotros. Estamos incompletos, inacabados ". (737) El hombre es una tensión hacia los demás, hacia el altruismo, al tiempo que trata de encerrarse en sí mismo. Se opone a la unificación aunque necesita de ella. Las fuerzas de personalización le atraen y le repelen.

Dos explicaciones pueden encontrarse para la repelencia que el hombre experimenta ante la posibilidad de unirse con los demás para personalizarse más profundamente. Para Teilhard, la primera fuente de temores se halla en el hecho de que nos esforzamos tenazmente en identificar " individual " y " personal ". Sin embargo, ámbos son términos equívocos. (738). El primero designa lo que de más egoísta y cerrado existe en el interior de nosotros mismos. El hombre evita comunicarse con otro Hombre porque teme, al compartirse, disminuir su personalidad. Trata de crecer aislándose.. La verdad se encuentra en lo contrario, El don que hacemos de nuestro ser, lejos de amenazar nuestro " yo ", tiene que tener como efecto su perfeccionamiento ". (739).

De ahí la necesidad y la importancia de no confundir las dos nociones, parcialmente independientes de personal e individual, lo que constituye a un " centro individual " consiste en ser distinto de los otros centros que lo rodean. Lo que constituye lo " personal " es ser profundamente lo mismo, uno mismo. Instintivamente trataríamos de acrecentar nuestro ojo mediante un separatismo y un aislamiento unientes - lo que nos empobrece -. (740).

La segunda explicación coincide con ésto mismo, si bien a escala más profunda. No es más que la misma dificultad vista desde otro, ángulo: el desconocimiento de las leyes de la unión. " La verdadera Unión no funde los elementos que reúne; por la fecundación y adaptación recíprocas con-

cede, por el contrario, una renovación de vitalidad. Es el egoísmo lo que neutraliza y endurece el material humano. La unión diferencia ". (741). Tratemos de ver qué es lo que esto significa.

Todo el proceso evolutivo se nos ha presentado, desde una nueva perspectiva, como una marcha ascendente en la que, progresivamente, los distintos elementos del Universo se han ido agrupando, según una línea ascendente, en centros cada vez más complejos y conscientes. Así también Teilhard denomina a toda la Cosmogénesis un proceso de " centro-complejidad ". (742). Este camino hacia la unificación va dirigido por unas leyes que, bien conocidas, deben desterrar cualquier miedo de los individuos a ver su especificidad propia y a la que tienen derecho, pérdida en un todo abstracto y, diríamos con terminología sartriana, viscoso. Estas leyes de la unión son, para Teilhard, una certeza científica, derivada de la observación de los hechos y de los fenómenos. Las leyes de la unión pueden reducirse principalmente a tres: (743)

- En primer lugar, la unión, la unión física, crea. La desunión cósmica puede asemejarse a la nada cósmica, en su esparcimiento y como desmenuzamiento. Aquí vuelve una de las ideas del joven Teilhard acerca de la " nada positiva ", noción que hizo que algunos metafísicos le considerasen como un pensador extraño y lejano de sus afanes. (sobre este problema ampliar en nota con los Ecrits du temps de la guerre). Por el contrario, volviendo a nuestro tema anterior,

todo progreso de la consciencia va estrechamente unido a un crecimiento en la unión. Es una unificación más.

- En segundo término, la unión diferencia. " Entiendo por esto que, por el hecho de su agrupación bajo la influencia de un centro superior $n+1$, los centros de orden n no tienden a despedazarse ni a fundirse, sino que, por el contrario, se encuentran reforzados sobre sí mismos. La organización no sólo presupone, sino que engendra la complejidad sobre la cual florece la unidad. Este es un hecho de experiencia universal ". (744).

- Finalmente, la unión personaliza. Para Teilhard esta tercera ley resume y aclara a las dos anteriores. El pensamiento humano ha surgido de una concentración y replegamiento sobre sí mismo de un centro anterior imperfectamente formado. La persona ha surgido de una perfecta centración de complejidad. Pero, como hemos visto, no está aún perfecta y acabada. Al contacto con otros hombres, con otros granos de pensamiento, como dirá Teilhard, puede " passer outre ", superpersonalizarse. " Este es, experimentalmente, el resultado de la unanimidad sobre nuestras consciencias humanas. Trátese de un equipo o de dos personas que se aman, o mejor aún, de un místico absorto en la contemplación divina, el resultado psicológico es siempre e invariablemente el mismo. Lejos de tender a la confusión, los centros reflejos intensifican su ego a medida que se aproximan entre sí. Se super-centran cada vez más, a medida que se acercan progresivamente unos a otros en su convergencia hacia Omega ".

(745)

Estas tres son las leyes de la unión, que pueden desterrar el miedo de las conciencias humanas a acercarse a los otros al Otro y que se ha ocultado históricamente bajo cientos de nombres como racismo, nacionalismo a ultranza, xenofobia patrioterismo, espíritu partidista, etc, etc. Todos ellos denominadores comunes de un miedo cerval a seguir a la Vida en sus constantes progresos ascendentes y convergentes.

Precisamente, por el contrario, es esa propiedad comprobada de la unión la que nos garantiza que nuestra personalidad no va a morir al contacto con las otras personalidades. Al contrario, sólo en la unión va a encontrar las garantías de solidez que le permitan centrarse cada vez más sobre sí misma. Sólo en la unificación encontrará el hombre la unión de lo personal con lo universal. Así se aclara el sentido del imperativo primario del Derecho natural de Teilhard, la construcción de un Universo personal. Estos dos términos aparentemente contradictorios pueden brindar la oportunidad de conjugarse si seguimos hasta el fin los avances del proceso de socialización. La verdadera personalidad sólo puede encontrarse en el Todo, en la coextensión de todos y cada uno de los hombres en el Cosmos. " Tal vez imaginábamos que la personalidad es una propiedad específica del elemento aislado, del grano de consciencia. La Centrogénesis viene a enseñarnos lo contrario, es decir, que sólo el Todo (a condición de que se le coloque en el único sitio y en la única forma en que realmente existe, a saber, el Punto Omega) es plenamente y finalmente personal.

De tal suerte que no podemos llegar a ser enteramente nosotros mismos a no ser que nos totalicemos los unos con los otros bajo Omega, en lo Universal. En un Universo centro-complejo no hay oposición, sino por el contrario coincidencia entre lo Personal y lo Universal ". (746).

El imperativo del Universo personal consiste en construir un mundo a la medida del hombre. Un mundo del que el egoismo sea desterrado. " Las leyes de la unión muestran que el verdadero y legítimo egoismo consiste, por el contrario en unirse con los demás... pues solamente entonces llegamos a realizarnos plenamente sin perder nada... de lo que nos convierte en incommunicables ". (747)

Ya tenemos pues formulado el imperativo ético colectivo y, por tanto, también jusnaturalista, que debe de considerarse como máximo. Una formulación semejante tiene importantes efectos. Especialmente sobre toda ética que parta de un mundo estático, de una visión de Cosmos. Más tarde verificaremos por menudo en qué han cambiado ahora los imperativos más concretos, lo que en lenguaje escolástico llamaríamos preceptos secundarios de la Ley Natural. Conviene, sin embargo, antes de terminar este apartado, señalar, ya en un primer estadio, qué es lo que separa a la moral de Cosmos o moral de equilibrio de una ética de movimiento, de una ética de cosmogénesis.

4.- MORAL DE COSMOS Y MORAL DE COSMOGENESIS

La perspectiva en que la fenomenología de Teilhard nos coloca, supone, pues, un amplísimo cambio en todos los niveles del pensamiento. Tanto en la Física, entendida al estilo en que lo hacían los griegos, como en la Metafísica y especialísimamente en la Etica, de la que es subsidiario el derecho natural. El cambio en lo que, con terminología sociológica, denominaríamos infraestructura, (el entendimiento de la naturaleza no como un dato estático sino como un proceso) ha de generar cambios importantes en la superestructura intelectual que toma a aquella como base (Metafísica, Etica, etc.) El mismo Teilhard era consciente del punto hasta el cual habría de influir su descubrimiento de la Cosmogénesis sobre el Universo de la moral o ética. Ya desde el año 1937, en una obra titulada " El fenómeno espiritual " (748) opone su moral a la moral tradicional o, con otras palabras (traspuestas tal vez de lo que Bergson denomina moral cerrada y moral abierta) su moral de movimiento a la moral de equilibrio.

Esta primera es la moral que tradicionalmente hemos cono-

cido desde los tiempos en que los hombres necesitaron relacionarse unos con otros. Teilhard, que es todo lo contrario de un apriorista en cuestiones morales, señala que en una gran parte esa moral nació " como una defensa empírica del individuo y de la sociedad. Desde que los seres inteligentes comenzaron a encontrarse en contacto, y por consiguiente en fricción, sintieron el deseo de defenderse contra sus respectivas intromisiones " (749) Así, desde un punto de vista empírico, puede comprenderse el nacimiento moral. Lo que no quita que ésta no tenga imperativos superiores al hacer de los hombres y, por otro lado, señala muy bien la índole práctica que tiene este saber. El sistema tradicional se justificaba como un orden establecido en el que los individuos y los respectivos grupos sociales delimitaban, por medio de la moral, los campos propios de la actuación de cada uno. Este tipo de moral bajo sus diversas formas (hedonismo, utilitarismo, deontología, axiología, formalismo ético, etc) es el que, junto con una visión estática del universo ha organizado las relaciones entre los hombres a lo largo de su historia. Así, la moral se ha comprendido, hasta el momento presente, como " un sistema fijo y fijado de derechos y deberes, tendente a establecer un equilibrio estático entre los individuos y preocupado en mantenerlo por medio de una limitación de las energías, es decir, de la Fuerza " (750). Ya veremos mas tarde quen en oposición a lo que cree u opina el P. André-Vincent, Teilhard no es en absoluto partidario de la fuerza como sustitutivo del derecho. Para evitar confusiones, diremos desde el primer momento que en este contexto fuerza es un término que ha

de entenderse como sinónimo de energía espiritual o impulso, " élan " en sentido bergsoniano, de tipo ascendente. Es una ascensión hacia lo superior y, nunca, una apología de la ley biológica de supervivencia del más apto o del más fuerte que la aparición de la Reflexión no puede aceptar. Ello era posible a otros niveles cósmicos, especialmente en determinados sectores de la Biosfera, dado el carácter divergente de las distintas especies animales y de los individuos dentro de las mismas. En un nivel noosférico, en un medio convergente, Teilhard sería el último en hacer una apología de la fuerza como más tarde veremos.

El problema de esta moral de equilibrio consistía en mantener libre de toda impregnación contaminante la esfera que circundaba al individuo y a los grupos sociales. Era una moral altamente individualista. Es lo que señala agudamente Teilhard al afirmar que esa concepción " reposaba " en último término, sobre la idea de que cada ser humano representaba en el mundo una especie de término absoluto, al que había de defender en su existencia de toda invasión externa ". Al hablar del derecho burgués hemos visto cómo una de las principales razones de insatisfacción para Teilhard con respecto al mismo era su radical individualismo. Nos excusamos, pues, de repetir la crítica teilhardiana a esa postura en el campo de la ética. Baste con señalar, comprendidas en el contexto a que estamos señalando, esas palabras de Teilhard con que casi llega al insulto de los moralistas y de los juristas, en su hastío por lo que de individual y estático latía en el fondo de la concepción

burguesa de la existencia. " Hasta el momento presente el moralista era un jurista o un equilibrista". (751)

Cuando ya no se considera al mundo como un todo ya ordenado sino como un proceso en vías de desarrollo hacia más altos espacios de complejidad y de consciencia, la concepción de la moral se hace dinámica. El fondo de la ética cambia radicalmente si se reconoce que " el hombre sobre la tierra no es más que un elemento destinado a acabarse cósmicamente en una consciencia superior que se encuentra en formación ". (752). El individualismo como raíz de la moral y del derecho desaparece en cuanto el hombre no es considerado en una visión solipsista sino como parte de un todo superior en vías de formación. Ya no se puede considerar que el individuo sea el Alfa y el Omega de la historia humana y de la más larga historia cósmica. Teilhard ataca en su raíz a todo el liberalismo individualista y a su corolario apasionado y armado, el anarquismo. El hombre es miembro de todo un ser superior y sólo en cuanto que no realice su misión de unificación (que, como hemos visto antes, es una tarea dulce y no extremadamente penosa) podrá ser individualista. En otros términos, ya desde su definición la moral que Teilhard nos propone es una moral de socialización, de totalización, cuyo fin consiste " no ya en proteger sino en desarrollar, mediante el descubrimiento y la convergencia, las riquezas individuales de la tierra" con lo que el moralista, de equilibrista, pasa a convertirse en el " técnico y el ingeniero de las energías espirituales del Mundo ". (753).

No se trata ya de limitar la energía sino de explotarla de un modo más completo a fin de organizarla mejor y poder abrodar empresas cada vez mayores.

Los principios de esta moral de movimiento pueden reducirse a tres:

- Nada es radicalmente bueno más que aquello que concurre al crecimiento del espíritu sobre la tierra.

- Es bueno todo lo que produce un crecimiento espiritual de la tierra. Este principio es el corolario del anterior.

- Finalmente es lo mejor todo aquello que asegura su mayor desarrollo a las potencialidades espirituales de la tierra (754)

Estas simples reglas cambian bastante profundamente todo el actual sentido de la moral. En virtud de la primera, una serie de cosas que estaban permitidas por la moral de equilibrio dejan ya de estarlo por esta moral nueva. (755) Por ejemplo, en la moral del equilibrio, el amor entre dos personas tenía como fin la formación de una familia y el amor se consideraba como un subproducto de la institución que era el matrimonio, lugar de la procreación; el individuo podía llevar una existencia gris, a veces exaltada por los partidarios de la " aurea mediocritas " y de la huida del mundanal ruido que hacía dichoso a quien tomaba ese camino. En la moral de cosmogénesis ambas cosas dejan de ser claras

y evidentes. Hay que devolver al amor, como tal amor, un lugar primario, en cuanto capaz de desarrollar las capacidades espirituales de cada una de las personas que en él se unen. El individuo no es ya bueno si se conforma con no dañar o se retira del mundo (" beatus ille ") sino que, para alcanzar su justificación, habrá de desarrollar al máximo su personalidad.

La segunda regla es el complemento de esta primera. Muchas cosas que la moral de cosmos prohibía están permitidas en una ética de movimiento. La moral de cosmos apartaba de su camino todo aquello que pudiera turbar su existencia placentera como aceite capaz de lubricar los necesarios roces entre los componentes de la especie humana. Le importaba mantener un orden y no se cuidaba de mantener fuera del mismo toda virtualidad progresiva, si esa novedad alteraba en algo la armonía de sus construcciones que, para muchos, parecían ser reflejo de la armonía de las esferas y su música celestial. La moral del " no hacer " era típica de esa forma de entender las relaciones entre los hombres y de ella se han servido muchas veces los poderosos para acallar las rectas exigencias de justicia de los humildes. Como casi siempre estas ponían en entredicho el orden social, el " desorden establecido " de que hablaba Mounier, había que acallarlas aún por la violencia si ello se hacía necesario. Una moral de movimiento debe hacer todo lo contrario. " En una moral de movimiento todo lo que oculta una fuerza ascensional de consciencia se reconoce, a este título y dentro de estos límites, como fundamentalmente bueno ". (756). Así, la moral no se convierte en un arma al servicio del orden constituido, lo que tradicionalmente

hacía de la moral social un arma en manos de los poderosos para acallar a los desheredados. Una moral de cosmos da razón a Marx para decir que la moral, el Estado y el derecho son otros tantos medios de combate de la clase poseedora para mantener sometida y alienada a la clase que no tiene los medios de producción. Sin expresarlo claramente, porque Teilhard nunca tuvo un gran interés por la comparación de su ética con las demás, la crítica marxista y la crítica teilhardiana a la sociedad burguesa y a su moral coinciden en no pocos puntos. La moral de movimiento no busca el mantenimiento del orden, sino el crecimiento de las fuerzas ascensionales de consciencia y, por tanto, la realización de la justicia. En este sentido, y aceptando un convencionalismo que dice ya poco por haber querido decir demasiado, la moral de movimiento puede servir de inspiración para la praxis de los movimientos de izquierdas.

Finalmente, la tercera regla va a exponernos el imperativo ético supremo al que ya hemos aludido más arriba (la construcción de un universo personal) desde la perspectiva nueva de la energía. Formulada en estos términos, esta tercera regla nos señala que " hay que ensayarlo todo, hay que empujarlo todo en la dirección de la mayor consciencia... Limitar la fuerza (a menos que sea para obtener mayor fuerza todavía) he aquí el pecado ". (757). Desde un punto de vista energético la construcción de un universo personal exige probarlo todo y ensayarlo todo. Pero no dentro de la indeterminación. No todo está permitido. Ese probarlo todo y ensayarlo todo ha de hacerse en el camino de la mayor consciencia. Esta frase, en nuestra opinión, puede emparentarse con las palabras que

S. Pablo dirigía a los Tesalonicenses en su primera carta.
" No extingais el espíritu, no desprecieis los dones de profecía; al contrario, verificadlo todo y retened lo que es bueno ". (758).

Es por ello de extrañar que algunos críticos de Teilhard, tal vez por una lectura apresurada de acusen de hacer al apología de la fuerza (759). Tomando unilateralmente y en un sentido excesivamente literal las palabras de Teilhard, el P. André-Vincent le acusa de no reconocer límites a la acción de la Cosmogénesis. Según él, la nueva formulación de la ley moral por Teilhard no pone límites a la Evolución. " menos aún a la Energía humana, puesto que ella misma es esa energía. Ella (la evolución) confiere... a todo lo que es fuerte y progresivo una especie de derecho ilimitado ". (760). El único pecado que, en la opinión de nuestro dominico, reconoce Teilhard es el de limitar la fuerza. " Todo lo que es viviente, todo lo que es fuerte es conforme al proceso vital: ¿ la ley de la Energía confiere un derecho ilimitado a la fuerza? " (761) y él mismo se contesta: " La ley nueva no puede por menos de aprobar las nuevas potencias ... Todo está permitido en la línea de la Evolución ... ¿ Qué es justo según la ley de la energía ? Lo que está bien ajustado, bien adaptado a la Evolución, lo que es realmente fuerte ". (762). La crítica del P. André-Vincent no nos parece convincente sino como hemos dicho, todo lo más producto de una lectura apresurada y una tal vez excesiva toma de posición de que el mencionado dominico no ha entendido bien a Teilhard. De un lado, su total incomprensión por lo que supone el proceso de cosmogénesis

El P. André-Vincent, al parecer, tomista de estricta observancia, no se conforma con la nueva visión de la totalidad física que apota Teilhard de Chardin. A lo largo de su artículo hay marcadas muestras de un ardor excesivo en la crítica a Teilhard. Y excesivo no por ardor, sino por desproporcionado. (763). Sin embargo, como decíamos en este punto concreto hay dos razones que no hacen convincente su crítica. La primera ya esbozada, es su incomprensión por lo que supone el proceso de cosmogénesis. Para el P. André-Vincent parece no existir la dialectica de la naturaleza, ni la importantísima noción, complementaria ésta, de los umbrales como puntos en que aparecen propiedades nuevas en el proceso evolutivo o, como diríamos con un lenguaje más escolástico, como estadios en que las diferencias específicas con los estadios anteriores surgen plenamente a la luz. Para el P. André-Vincent estos dos conceptos parecen no existir. Para él, el proceso de cosmogénesis sería un " totum revolutum " en el que lo superior sale de lo inferior, como sucede en el pensamiento de los materialistas vulgares (Mach, Avenarius, etc) En su concreto desarrollo biológico, el P. André-Vincent desconoce algo que Teilhard sabía muy bien: que el darwinismo como doctrina con aspiraciones de explicación omnicomprensiva está ya pasado. Y de rondón coloca a Teilhard en una especie de cajón de sastre en el que lo revuelve con todos los neo-darwinistas y los darwinistas y los darwinistas sociales. Pensar que el proceso de cosmogénesis no es más que el triunfo del más apto dentro de unas coordenadas de pensamiento sólo en parte distintas de las darwinianas es algo peor que desconocer a fondo el pensamiento teilhardiano. Es estar pasado de moda. Decir que lo justo,

para Teilhard, equivale a lo que el más fuerte impone, es desconocer radicalmente el valioso esfuerzo intelectual que el jesuita francés ha realizado para crear una moral capaz de responder a las exigencias que hoy día plantea la ciencia.

Por otro lado, su exposición del pensamiento teilhardiano, ya lo hemos hecho de notar más arriba, es bastante unilateral. Transcribir las frases sin insertarlas en su contexto es un método que, hoy, no puede usar nadie que aspire a ver reconocida la validez científica de sus argumentos. Así, p.e., señalar que, para Teilhard, el pecado consiste en limitar la fuerza sin dar una definición de lo que el término fuerza supone en ese contexto concreto es bastante arriesgado, si no queremos adjetivarlo con el término grave, desde un punto de vista intelectual. Entender lo que fuerza quiere decir en el texto concreto a que alude el P. André-Vincent es lo que hemos tratado de hacer más arriba. Además, limitarse a señalar esa máxima sin señalar que la fuerza, el ensayarla todo, la utilización de la energía no se pueden realizar de un modo indeterminado, sino, según el pensamiento teilhardiano, en el concreto sentido de lo que va hacia estadios mayores de consciencia, de lo que tienda hacia la racionalidad creciente, nos parece una ligereza imperdonable. Teilhard nunca ha pensado que la ley que rige y debe regir la sociedad humana es la ley de la selva, de la "struggle for life", en la que el pez grande se come al chico. Junto a esas frases de Teilhard que el Padre André-Vincent cita de un modo en exceso unilateral, creemos conveniente recordar otras que señalan el modo en que, verdaderamente, hay que entender las expresiones teilhardianas. La cita es un poco larga pero merece la pena. "El pensamiento

por su sólo aparición, ha conferido una dimensión nueva al U Universo. Ha creado, en virtud de las afinidades irresistibles del espíritu para consigo mismo, una especie de medio convergente, en cuyo seno las distintas ramas, a medida que van formándose necesitan aproximarse para ser plenamente vivientes. Todo el equilibrio ha cambiado mediante este nuevo orden de cosas. No por ello ha disminuido la energía del sistema. Solamente que la fuerza, bajo su antigua forma, no expresa ya más que el poderío del hombre sobre lo extra- o infra-humano. En el corazón de la Humanidad, entre los hombres, se ha convertido en su equivalente espiritual - energía de atracción en lugar de energía de repulsión -. Desde este punto de vista la Humanidad final no debe ser imaginada según el modelo de un único tallo engrosado por la savia de los otros tallos que ha ido matando en su caminar. Nacerá (porque no puede dejar de hacerlo) en forma de algún organismo en el que, siguiendo una de las leyes más evidentes del Universo, cada hoja y cada haz cada individuo y cada nación se realizarán y perfeccionarán mediante la unión con los demás. No habrá eliminaciones sucesivas sino sinergia. Así es como nos habla, si sabemos escucharla, la Biología. En cuanto a mí se refiere, me es imposible descubrir otra doctrina de fuerza que oponer a la de la Fuerza ". (764). Las nociones de umbral y de convergencia dentro del proceso de cosmogénesis hacen que a escala humana no sea la ley del más fuerte la que impone la justicia. La justicia se realiza mediante el crecimiento de la racionalidad por la obra conjunta de los hombres. No hay en esta concepción nada del darwinismo social, sambenito con el que el P. André-Vincent quería cargar a Teilhard. La repulsa de la ley del

-459-

más fuerte, como norma suprema ética y jurídica, es claramente expresada por nuestro autor.

CAPITULO SEGUNDO

TRASPOSICION DE LA ACCION Y LA RESPONSABILIDAD

1.- LA ACCCION

Toda ética trata de orientar la prxis humana en un sentido determinado. La ética, además, no es sólo ciencia de la práctica , sino que tambien se va haciendo históricamente, se va desarrollando, va creciendo " per modum addditionis " y " per modum sustracticuis " mediante la obra de los hombres. Los imperativos teóricos de la ética, al ser puestos en práctica, realizan y abren posibilidades nuevas de expresión para la formulación de nuevos mandatos que concreten aquel deber ser necesariamente abstracto. La ética es una dialéctica entre imperativos que el hombre descubre y sus actuaciones prácticas, que le oponen nuevos problemas en conexión con aquellos imperativos yb concretan cada vez más su hacer moral.

De ahí que una ética que se contentase con enunciar los imperativos del ser humano, sin hacer caso de la actividad

concreta del mismo sería una ética desprovista de su contenido e incapaz de avanzar. Se contentaría con repetir una y otra vez, machaconamente, los viejos principios sin tener en cuenta las circunstancias de tiempo, lugar, cultura, etc., de los hombres que han de ponerlos en práctica. En cierto modo ésto ha sido un defecto de la ética cristiana de corte escolástico y de la moral burguesa que, en algún modo remoto, depende de aquella. Una vez conocidos los imperativos, habían de practicarse siempre las mismas acciones y seguirse siempre idénticos resultados. La ética o moral de equilibrio de la que hemos hablado tenía en poca estima la praxis humana. La acción, para ella, era un elemento secundario de la moral. En no tocando a los imperativos formales, podía hacerse cuanto se quisiese. La separación, típicamente burguesa, entre moral pública y moral privada, es una muestra de lo que esta postura podía acarrear. Todos recordamos aquella frase que definía al burgués como el hombre para el cual la Biblia era su libro mayor en los festivos y el Libro Mayor su Biblia en los días laborables. Por otra parte, una ética basada en una concepción fundamentalmente estática del Cosmos y en la moral burguesa, profundamente marcada por un pesimismo filosófico no podía aspirar a otros resultados. En definitiva, las acciones de los hombres sólo podían influir en muy pequeña medida sobre las decisiones de la Madre Naturaleza que actuaba por su cuenta. ¿Qué otra cosa puede significar el adagio "laissez faire, laissez passer"; le monde va de lui-meme". Poco daba que las actuaciones de un hombre o de una colectividad se dirigiesen en un sentido determinado, pues no habrían

de alterar la marcha de la Historia. El hombre tenía bien poco que aportar al mundo. Si era filósofo, había de conformarse con entender y comprender hacia donde se dirigía la marcha de la Historia y acoplarse, de buena o de mala gana, a las exigencias de la misma. La acción de los hombres no podía evitarlas ni dirigir las en otro sentido. A este tipo de filosofía es a la que Marx dirigió el reproche de haberse esforzado en comprender el mundo pero no transformarlo. ¿Cómo se plantea este problema de la acción a la luz de la cosmogénesis? Es lo que a continuación vamos a tratar de explicar, junto con el corolario inmediato de la acción libre, la responsabilidad.

En primer lugar, habrá que hacer una pequeña pero conveniente repetición de lo fundamental que hasta ahora hemos venido diciendo. El paso de una visión de Cosmos a otra de Cosmogénesis ha supuesto un cambio radical en todas nuestras perspectivas. Hemos tenido que plantearnos de nuevo y sobre otras bases el modo en que puede explicarse la aparición de la conciencia sobre la Tierra, los cambios que la Cosmogénesis ha aportado al terreno metafísico (765), al terreno moral (766), etc.. ¿Acaso el problema de la acción y de la responsabilidad pueden quedar infectados por un semejante cambio de perspectiva ontológica? La respuesta es obvia.

El problema consiste ahora en dilucidar, a este nivel concreto, cuales han de ser las nuevas perspectivas en que se enmarquen estas cuestiones.

El problema de la acción preocupó siempre a Teilhard,

desde sus primeros escritos. (717). En 1926, en el trabajo titulado " Les fondements et le fond de l'idée d'évolution " habla de las consecuencias morales del transformismo y señala que el transformismo es " una posible escuela de alta moralidad " (768) ¿ Por qué ? Por una razón fundamental. El transformismo tiene como única e irreducible afirmación esencial que el Mundo está organizado y que sus partes se encuentran físicamente unidas entre sí. Ello hace del hombre un ser profundamente religado a la Naturaleza o, para decirlo con términos teilhardianos, al proceso cosmogénico. De este modo, el hombre, convencido de la verdad de su transformismo " ve exaltarse casi hasta el infinito la magnitud de sus responsabilidades. Hasta entonces podía pensar que él, dentro de la Naturaleza, no era más que un ser pasajero, local, accidental, libre de derrochar, según su libre albedrío, el caudal de vida que le había tocado en suerte, pero, repentinamente, cae en la cuenta de que, desde su propia profundidad, tiene la carga terrible de conservar, acrecentar, de transmitir la fortuna del mundo. Su vida, en un sentido verdadero ha dejado de ser propiedad particular... A sus ojos, toda relación jurídica o nominal entre los elementos del mundo ha dado paso a conexiones orgánicas y naturales " (769) La aprensión de Teilhard por el individualismo ético burgués que conocía (que en no pequeña medida se había convertido también en la moral de muchos cristianos) y que temía y despreciaba, aparece aquí claramente. Por otro lado, hay en esta frase una repetición de su incompreensión de lo jurídico (770). El transformismo, pues, al hacer que el

hombre se sienta solidario de todo el proceso cósmico puede ser una escuela de alta moralidad capaz de dirigir en un sentido ascendente las energías de los hombres.

Pero este primer cambio no basta para expresar, en toda su extensión, la transformación que la acción sufre dentro del Universo teilhardiano. El transformismo nos da una noción de las grandes posibilidades del hombre en cuanto a su acción sobre el mundo que le rodea. Pero no llega hasta el fondo de la cuestión. Hay un primer cambio de perspectiva con respecto a la cuestión de la concepción burguesa de la acción como algo que es dable poner o no, a voluntad del interesado. Esta primera aproximación nos da demostrado que el hombre no puede abstenerse de actuar, que no puede malgastar alegremente el caudal energético de que es depositario. Ya la concepción profunda de la acción ha cambiado. Pero con ello no hemos llegado al fondo de lo que supone la acción humana dentro del pensamiento teilhardiano. No basta con considerar a la acción como algo que deba, a todo precio, realizarse, siguiendo la línea de constitución de un universo personal en el que el hombre se haga coextensivo del mundo, en el que logre humanizar totalmente la materia y reconciliarse consigo mismo y con los demás hombres.

La dimensión profunda de la acción en el sentido teilhardiano pasa por ese paralelo pero se encuentra aún más profundizada. La acción no sólo hace al hombre responsable de la suerte del Universo, no sólo pone en sus manos el futuro de la evolución, sino que además le entrega un poder casi demiúrgico. La acción del hombre puede redundar en un

acrecentamiento del Ser, en un aumento entitativo. La acción humana ya no es indiferente a la suerte del proceso evolutivo. Ella es la que ha de terminarlo, dirigiendolo según el imperativo a que nos hemos referido. La acción humana no puede estancarse en sí misma y ser indiferente su posición u omisión. Al igual que, como veremos, la ciencia y la investigación ya no son patrimonio gozoso y gratuito de los que a ellas se dedican, sino una más de las necesidades que tiene la Vida para seguir su proceso ascendente, igualmente la acción tampoco es indifeente, sino que, para Teilhard, tiene un profundo significado entitativo. La acción humana acrecienta al Ser. En un principio la ciencia era satisfacción de la curiosidad de los que tenían el tiempo y el dinero necesario para dedicarse a ella. Un segundo estadio llevó a ver que las aplicaciones a la realidad práctica de la investigación teórica ponían unos formidables poderes en manos de los hombres. Ya no era el puro saber por el saber, semejante a la fruición estética del que ama el arte por el arte. La ciencia agrandaba el poder de los hombres que podían transformar y humanizar así la Naturaleza, hasta entonces distante y hostil. Algo semejante sucede con la acción. Desde que nació, la ciencia ha cercido mediante la pasión de resolver determinados problemas de la Vida. Sus teorías más sublimes hubiesen flotado siempre, carentes de raíces en el Pensamiento humano, si no se hubiesen movido, incorporado a algún medio de dominar el Mundo. Así, el camino de la Humanidad, prolongado el de todas las demás formas animadas, se desarrolla indiscutiblemente en el sentido de una conquista de la Materia para ponerla al servicio del

Espíritu. Poder más para obrar más. Pero, finalmente y sobre todo, obrar más a fin de ser más... " (771). La acción humana tiene un sentido entitativo profundo. No es puro afanarse sin llegar a resultados. La acción humana en todos sus sentidos no es sólo pastor del Ser. Es autor de un mayor ser sobre el que ya existía cuando dicha acción empezó a moverse y a desarrollarse. Dentro de una visión de cosmogénesis, la acción humana tiene un gran sentido y su posición importa sumamente. Importa porque de ella depende la suerte de nuestro mundo que ha de consumarse en un paroxismo de ser. El ser que aún le falta al mundo por lograr es el que la acción humana está encargada de hacer aparecer sobre la tierra. La acción humana ha pasado desde un estadio de pura agitación local sobre el cual podía montarse a la perfección una concepción de la misma como absurdo a ser la responsable de la cosmogénesis. No sólo el hombre es, como en el cristianismo tradicional, responsable de su destino con sus propias acciones. Ahora las acciones de todos y cada uno de los hombres la Acción Humana en general tiene en sus manos el futuro de la Cosmogénesis. Por eso, sólo ahora, , a lo largo de la Historia, los hombres tenemos las posibilidades de plantearnos de una manera radical el problema de la Acción Humana. Por primera vez, como dice Teilhard, desde la aparición de la vida sobre la tierra ha emergido de modo consciente el problema de la Acción. " Hasta ahora, el Hombre obraba sobre todo instintivamente, día a día, sin saber demasiado porqué ni para qué trabajaba. Coincidiendo con el aflujo de potencias totalmenete frescas, se abre a su ambición y, de algún modo, a su adoración, un campo nuevo de actividad sin límites

y sin medida. Para quien ha comprendido (y todo el mundo lo descubrirá pronto de forma ineluctable) la posición y la significación de la menor parcela de pensamiento en la Naturaleza, el trabajo fundamental se convertirá en asegurar racionalmente, el progreso del mundo del que es partícipe. No ya solamente, como antaño, debemos los hombres organizar de la mejor manera posible en derredor nuestro la distribución y el progreso de la Energía Humana en beneficio de nuestra pequeña individualidad, de nuestra familia o de nuestra naciocita, ni tan siquiera de la tierra entera, sino para la salvación y el éxito final del Universo mismo ". (772).

2.- LA RESPONSABILIDAD.

Un cambio semejante recibe en la visión cosmogénica el corolario necesario de toda acción libre de los hombres: la responsabilidad. Para Teilhard, la responsabilidad no puede concebirse en la forma jurídica en que, hasta el presente la hemos considerado. Una responsabilidad que consiste solamente en omitir, en no hacer. Así podía definirse a la responsabilidad como " La suección moral constringente para un ser, de no poder desarrollarse sin tomar en cuenta, de algún modo, el desarrollo de los seres que le rodeaban" (773). En la moral de equilibrio, lo radicalmente importante era la no alteración del orden de las cosas. Y esto no dejaba de ser importante. La no invasión de la esfera personal mediante la arbitrariedad pública o privada era y seguirá siendo en la moral de movimiento una tarea

a realizar. Pero lo que Teilhard critica no es esa labor de aseguramiento jurídico de la esfera correspondiente a cada persona, sino su incompreensión, su no encuadramiento dentro de un más amplio marco. Dentro de la moral individualista y burguesa en que se educó Teilhard, faltaban unos horizontes más amplios sin los cuales, la persona individual preocupada por el progreso y por el desarrollo máximo de sus potencialidades, se sentía como ahogada, rodeada por unos estrechos e infranqueables límites que, en muchos de los grandes pensadores de nuestro tiempo, han llegado incluso a crear un complejo de claustrofobia. Pensar que la responsabilidad estaba salvada atendiendo estrictamente a los preceptos de la Ley moral o positiva, omitiendo la labor personal de desarrollo, de activación de las energías propias y ajenas era posible dentro de una visión estática del mundo, dentro de una perspectiva de Cosmos y de una moral de equilibrio. Siendo la responsabilidad el corolario de la acción y siendo ésta algo más que no era ni fundamental para la marcha del Universo ni creadora de ser, la responsabilidad se reducía inevitablemente a esos estrechos e insulsos límites.

Frente a esta posición jurídicista (en el sentido peyorativo que el término cobra para Teilhard, tal y como ya lo hemos señalado repetidamente), Teilhard se propone una visión orgánica, como él dice, " biológica " (774) de la responsabilidad. En esta perspectiva, la responsabilidad sufrirá las hondas transformaciones que hemos visto sufrir a tantos conceptos que ya parecían acuñados de una vez para siempre, cuando se opera el cambio de visión en Cosmos

a visión en Cosmogénesis. Porque en este, como en todos los demás terrenos de las diferentes ciencias humanas, los moralistas y los jusfilósofos no se han dado aún cuenta de lo que el proceso de evolución ascendente y convergente supone. La acción individual que, para la moral burguesa no tenía mayor trascendencia que la leve agitación de las aguas de un estanque por un golpe de repentina brisa, que no era más que agitación superficial se ha trasmutado en una acción capaz de dirigir la suerte y el destino de la evolución y en algo susceptible de aumentos entitativos u ontológicos. Lo que Teilhard denomina el radio de acción individual (775) se ha acrecentado en unas proporciones inmensas, de tal forma que la responsabilidad consecuente a la posición o no de una acción ha sufrido también una transformación total y radical. " Antes de nosotros, hubo un tiempo en que los individuos podían aún tratar de mejorarse y perfeccionarse cada uno para sí, aisladamente. Esta época se ha terminado definitivamente. En ninguna otra época de la Historia, decidámonos a reconocerlo, se ha encontrado el hombre tan completamente ligado (activa y pasivamente) como hoy, por el mismo fondo de su ser, al valor y al perfeccionamiento de todos los demás a su alrededor. Y todo, indica que, a lo largo de los siglos futuros, este régimen de interdependencia se acentuará inexorablemente" (776). Si las necesidades y exigencias de la acción han cambiado de tal forma, las responsabilidades que derivan de las acciones individuales y de la Acción humana en general se han de transformar concomitantemente con ellas. Ya no cabe el que las acciones de los hombres puedan darse o no, con una total libertad de indeterminación. No es indiferente

que actuemos en uno u otro sentido y no es igual que cumplamos con nuestros deberes sólo de un modo exterior y formal. Esa actitud equivalía a dejarse llevar de la ley del menor esfuerzo, a una constante entropización de las energías humanas. Para Teilhard la tentación de la ley del menor esfuerzo equivale en el ámbito humano a esa ley de degradación de la energía que han descubierto los físicos en el mundo de lo material y cuantitativamente mensurable. Percibida en un principio como una tentación personal, Teilhard descubrió que la ley del menor esfuerzo era todo lo contrario de la marcha ascendente del Universo. En vez de hacer crecer las energías en derredor, las disminuía. Así nos lo cuenta en " La Vie cosmique ", uno de sus escritos de juventud. Llevado de una actitud de amor hacia lo que la tierra, como materia unificable suponía, Teilhard pensó que su actitud debía consistir en abandonarse en los brazos amantes de esa Madre Tierra de la que había recibido su ser físico. Con una emoción muy personal, nuestro jesuita nos narra que " algún día, frente a las monótonas extensiones del desierto, cuyos alcores extendían hasta perderse de vista sus gradas violetas, buscando horizontes salvajemente exóticos; o ante el mar insondable y vacío cuyas olas se movían sin tregua con su innumerable sonrisa; o envuelto en la sombra de vida de un bosque que parecía querer disolverme en sus pliegues profundos y cálidos, fui arrebatado por un gran deseo, quizás, de ir a buscar, lejos de los hombres, lejos del esfuerzo, la región de las inmensidades que acunan e invaden, allí donde mi actividad demasiado extremada, se distendría, cada vez más, indefinidamente... Entonces toda mi sensibilidad

se puso en pié, atenta, como ante la cercanía de un Dios de facil felicidad y de embriaguez: la Materia que estaba allí y me llamaba. A mi vez, me repetía, como a todos los hijos de los hombres la consigna que cada generación escucha: me solicitaba, para que, entregándome a ella sin reservas la adorase... Así, mecido por la voz que hechizó a más de un sabio, hablaba mi corazón y su compliee, la razón. Era la hora pagana en que, desde las regiones inferiores del Universo, asciende majestuosamente el canto de las Sirenas.. Pero, a medida que me permitía a mí mismo hundirme, cada vez más, hacia el centro, cada vez más esparcido y distenso de la Consciencia inicial, me daba cuenta de que la luz de la vida se oscurecía en mí... En primer lugar, me sentía menos sociable... La perdida de sociabilidad preparaba la pérdida el descenso, de la personalidad: Ya que la gran Naturaleza se industrializa; ya que ella misma se encarga de prever, de dirigir, de escoger, basta con abandonarse a sus designios; cualquier ingerencia por nuestra parte sería, tanto para nosotros como para ella, una perturbación inútil... Un día comprendí el sentido de las palabras que me decía y que hacían regicijarse las profundidades mal conocidas de mi ser, con la esperanza de un gran reposo beatífico; comprendí que me decía: " Menor esfierzo " ... Y entonces, la fé en la vida me salvó... Estoy persuadido en virtud de toda mi experiencia y de toda mi sed de mayor felicidad: hay un ser-más, un ser-mejor absolutos que se llaman progreso en la consciencia, la libertad y la moralidad. Y esos grados superiores de existencia, se alcanzan mediante la concentración, la depuración y el mayor esfuerzo. Así pues, me equi

vocaba miserablemente, iba por un camino equivocado cuando en aquellos momentos, cediendo a la tentación de la materia distendía la tensión interna de mi ser y trataba de extenderme sin límites y sin discernimiento en el Universo... No será descendiendo por la corriente de las cosas como nos uniremos a su alma única, sino luchando, con ellas, para conseguir un término futuro ". (777). Hemos citado largamente a Teilhard porque, en este contexto nos interesaba que nos hablase con toda la voz de su experiencia y de su poesía. Dichos en términos de un lirismo modernista, están todos los argumentos personales de Teilhard contra esa ley del menor esfuerzo que la moral burguesa y todas las morales de equilibrio han predicado a lo largo de los siglos. La tentación del desentenderse de los demás, la tentación de no trabajar en el progreso del Mundo, ya que éste " va de lui-meme ", la falta de importancia de la acción y la falta de responsabilidad por las omisiones típicas de la moral burguesa son tentaciones que Teilhard, en su persona rechazó con energía. Pero no son esas tentaciones aisladas, particulares, intrascendentes socialmente. Cada hombre las siente a lo largo de su vida y, colectivamente, todos los hombres las han sentido y las siguen experimentando en estos momentos. Fue la fe en la vida lo que liberó personalmente a Teilhard. Sólo esa misma fe podrá liberar al conjunto de los hombres. Por eso, hay que esforzarse en extender la visión de Cosmogénesis, ya que sólo en ella se encuentran las seguridades capaces de hacernos comprender que el camino hacia el progreso y la liberación se hallan en el esfuerzo y no en la entropización de las energías. El sentido de la acción cambia radi-

calmente y, concomitante con él, se transforma el sentido y el alcance de la Responsabilidad humana. " Mientras que pensamos tener frente a nosotros, para respetarlos o para infringirlos, nada más que preceptos más o menos arbitrariamente decretados por el Hombre para otros hombres, podemos aún pensar que una evasión o una infracción siguen siendo posibles. A partir del momento en que nos damos cuenta con certeza de que la Socialización nos enlaza en una red no ya de convenciones sino de relaciones orgánicas, entonces comenzamos a darnos cuenta en nuestro interior de la grandeza y de la gravedad de la condición humana ". (778). El futuro de la Socialización está en manos de los-hombres. Es su Acción común lo que está llamada a construirlo a escala de un Universo personal. Es una Acción que no puede dejar de realizarse y a su medida está la gran Responsabilidad de que, por vez primera en la Historia humana empiezan a ser conscientes los hombres. Es en este sentido como la percepción de un movimiento objetivo de Cosmogénesis hace cambiar nuestras perspectivas. De un mundo en el que la realización de determinadas acciones (las que llevaban aparejado un movimiento de la complejidad y de la consciencia) era indiferente y, al parecer inocuo, hemos pasado a una Cosmogénesis en la que esas acciones han de realizarse libre pero inexorablemente a menos que la suerte de la Cosmogénesis y, con ella, de la Historia Humana, se pierdan irremediabilmente. Nuestro Responsabilidad consiste en conseguir que la Cosmogénesis alcance su fin. Sólo así llegaremos a conseguir la transformación de la Naturaleza y de la sociedad que permitan su encuentro final con el Punto Omega, en donde se mantendrán con consis

tencia e irreversibilidad todas las conquistas de los hombres a lo largo de su Historia pasada, presente y futura.

3.- EL GUSTO DE VIVIR

Más, para conseguir una transformación semejante de nuestra Acción y de nuestro sentido de la Responsabilidad hay una condición psicológica absolutamente necesaria. Lo que Teilhard empezó llamando " la fé en la vida " (779) y luego llamaré en diferentes lugares " gusto de vivir " (780) Una condición psicológica que se de en todos y cada uno de los hombres concretos, sí debe encontrarse estadísticamente en la mayoría de los esfuerzos conjuntos de la Humanidad. Esta condición psicológica no puede tenerse por ya dada. Muy al contrario, en el momento presente, la Humanidad se ve asaltada por esos " miedos " a que nos hemos referido antes. Pero, ahora, debido a múltiples causas, esos miedos no son ya pequeños obstáculos para la obtención de esta condición psicológica " sine qua non " habrá las energías suficientes para que la Evolución sea prolongada hasta su término final por los Hombres. En cierta medida, esos miedos han sido un ingrediente de la vida humana, individual y social, a lo largo de la Historia. Tal vez nunca como hoy (ni siquiera en los famosos terrores del año mil), se han convertido en una angustia semejante que ha llevado su significación hasta un verdadero paroxismo. Recordemos el existencialismo como postura metafísica y ética. Pero, las causas del vertigo actual, no son sólo de raíz filosófica. Sin hacer juicios de valor, constatando tan sólo lo que apren-

den en sus laboratorios y en sus estudios estadísticos, los científicos experimentales añaden una nueva componenete al problema. Recordemos las palabras de Lord Jeans que hemos citado en otro lugar de esta tesis: " ¿ A qué se reduce la vida ? A caer, como por error, en un Universo que, en manera alguna, estaba hecho para ella. A quedar aprisionados en un grano de arena hasta que el frío de la muerte nos restituya a la materia bruta. A pavonearnos en un pequeño teatro durante un poco de tiempo, sabiendo que todas nuestras aspiraciones estan condenadas a un fracaso final y que todo cuanto hemos hecho perecerá con nuestra especie, dejando al Universo como si no hubiésemos existido... (781) Y junto a los físicos son los economistas quienes nos recuerdan la penuria de recursos de la tierra y la terrible y preocupante explosión demográfica que en ella sigue su ritmo sin parar, sino más bien aumentándolo. Estos datos y aquellas doctrinas han hecho una gran impresión en los hombres de nuestro tiempo, testigos en pocos años de las dos más espantosas guerras de la Historia de la Humanidad. Parece como si la vida humana estuviera condenada a una irremisible pérdida. Y, sin embargo, Teilhard insiste en que no. Que basta que veamos nuestra situación presente desde una perspectiva no sólo optimista sino tambien realista para que nos demos cuenta de que las cosas no son como nosotros las pensamos. " Mucho se agita ante nosotros, y con razón, el problema (; El espectro ;) de las reservas energéticas y alimenticias de la Tierra. Pero se olvida una cosa sobre las que, desde hace años, no he dejado de llamar la atención: " Encima de montones de trigo de montañas de uranio y de carbón, sobre océnaos de petroleo

El hombre dejará de unificarse y perecerá si no vigila y alimenta ante todo la fuente de energía psíquica que mantiene en él la pasión unanimitizante de obrar y de saber, es decir, de crecer y de evolucionar". El Hombre no se prestará (no se entregará, pues hace falta nada menos que " entrega " para la obra cósmica en curso) a las potencias de unificación que le solicitan más que si cree en ellas , tomando esta expresión con toda la fuerza y al indeterminación (inicial) que le otorga el lenguaje popular " (782).

¿ Hay un optimismo gratuito en esta posición de Teilhard?
¿ Es una falta de sensatez mantenida contra toda lógica ? Pensamos que no. En primer lugar, porque, como el propio Teilhard señala (783) en materia de energética material estamos aún en un estadio muy primitivo de planificación de los recursos ya obtenidos y de búsqueda de otros nuevos. ¿ Sabemos de lo que será capaz la recién descubierta energía atómica una vez puesta al servicio de fines pacíficos ? ¿ Podemos imaginar los resultados a que llegarán las investigaciones de los científicos en el dominio de la sintetización de materia viviente así como en tantos otros terrenos ? Desde un punto de vista material no hay por qué temer. No hay razón para aterrorizarse y perderse en el absurdo. En segundo lugar, hemos visto más arriba que hay una hipótesis que puede superar los terrores de los hombres haciéndoles ver que su mundo tiene un sentido: la convergencia de la Humanidad mientras va creciendo hacia estadios superiores de complejidad y de consciencia. En tercer lugar y derivado de este segundo hay algo aún más complejo. Es la firme creencia de Teilhard en que el proceso de Cosmogénesis no puede fallar y, por tanto, el gusto de vivir se mantendrá de un modo

u otro dentro del conjunto de la Humanidad estadísticamente considerado. Esta creencia personal data de los años de juventud. En 1924, en una breve síntesis de su pensamiento, señalaba que junto al primado de la consciencia en el Universo había otra segunda piedra o cimiento del mismo: " La Fé en la Vida, es decir, la certeza incommovible de que el Universo, considerado en conjunto

- tiene dualidad

- y no puede equivocarse de camino ni pararse en el

Tomados aisladamente, los elementos del Mundo no logran tener éxito, por desgracia, más que en una proporción irrisoria. Pero rehúso extender esta total contingencia de un modo invencible a la colectividad de los mismos. No puedo admitir que el Universo fracase... Lo creo por inferencia, ya que si el Universo ha conseguido hasta ahora lograr el inverosímil trabajo de hacer nacer el pensamiento humano en el seno de los que nos parece una red inimaginable de casualidad y de mala suerte es que, en el fondo de sí mismo, está dirigido por una potencia que es soberanamente dueña de los elementos que le componen. Lo creo también por necesidad, ya que si pudiese dudar de la solidez a toda prueba de la sustancia en la que me encuentro comprometido, me sentiría absolutamente perdido y desesperado. Lo creo finalmente, tal vez sobre todo, por amor; porque amo demasiado al Universo que me rodea para no tener confianza en él " (784) Esta primera intuición es una fe, tal y como la denomina Teilhard. Por nuestra parte preferiríamos tratarla como una de esas opciones primarias que los hombres han de tomar en algún modo a lo largo de su vida. Cualquier

vida humana tiene una " opción primaria " : el amor al dinero, la evasión, la elección del absurdo, la creencia en un método científico de trabajo para la mejor unión del hombre con la sociedad, la contestación a la llamada divina, etc. Todas estas opciones no son irracionales. Suelen partir de un conjunto de elementos racionales antes de mostrarse como tales opciones primarias, circunstancias personales y sociales, nivel de desarrollo cultural, credibilidad de la cosa en que se pone la esperanza, etc.) pero de ningún modo son irracionales en el sentido de que se tomen arbitrariamente. Pueden responder o no a la verdad objetiva, pero lo cierto es que no suelen resolverse por vía de irracionalidad. La opción por la finalidad y el logro de esa finalidad del mundo es la " opción primaria " de Teilhard lo que nos está vedado despacharla como absurda o despreciarla como desprovista de sus bases de credibilidad que son las que el propio Teilhard señala al final del párrafo que hemos acotado.

Esa " opción primaria " sentida fundamentalmente en los tiempos de la Primera Guerra Mundial va tomando luego cuerpo de doctrina científicamente basada, a lo largo de los estudios de la Biología y Paleontología de Teilhard. A este nivel, hay un segundo estadio de afirmación de su pensamiento. La Humanidad vencerá sus miedos porque el gusto de vivir es el último resorte de la Evolución. (786). El movimiento hacia estadios superiores de complejidad y de consciencia que nos ha traído hasta el grado actual de socialización compresiva que estamos viviendo no puede explicarse sin ese gusto de vivir. " Si se quiere explicar a fondo el campo preferencial de

de acoplamiento que unicamente pede dar cuenta, hasta el fin, de los nudos de sustancia organizada, en el seno de la Materia sideral, no hay otro medio de hacerlo más que representandose la masa cósmica como animada (en grados de claridad variable desde un Creio de consciencia hasta lo reflejo y bajo modalidades tan distintas como la miríada de tipos zoológico realizados nunca...) por una primacia absoluta del Ser sobre la Nada. Lo que quiere decir en definitiva, que el mundo se mantendría estacionario o estaría dando vueltas sobre sí mismo, sin despegar, si no encontrase primordialmente, en su propio corazón , un factor ascensional que, expresado en terminos de experiencia humana, es precisamente ese " quiere vivir " al que nos hemos referido más arriba". (787) Hasta cierto punto, el último motor de la Ley de Complejidad consciencia sería un cierto gusto de vivir. Este segundo estadio de afirmación del pensamiento de Teilhard se basa en su explicación de la Neg-entropía que una visión en profundidad de lo cósmico revela junto a la corriente majestuosamente descendiente de la Entropía.

Hay, finalmente, un tercer momento en que, entremezclando de " opciones primarias " las hipótesis interpretativas de la ley fundamental de la Cosmogénesis, Teilhard vuelve a afirmar la imposibilidad de que el mundo, en su conjunto no llegue a su término. " Siempre que se habla del fin del mundo, siempre se cierne sobre nosotros y nuestro espíritu una idea de desgracia " (788). De este modo se han imaginado el fin del Mundo los grandes literatos visionarios (Goncourt, Benson, Wells). Bajo el prisma de un cataclismo sideral o de una muerte lenta de la Humanidad,

falta de recursos sobre su propio planeta, etc. se ha pensado siempre que va a acabar la vida y la reflexión sobre la tierra. Para Teilhard, esos finales si bien son " posibles en teoría , podemos estar seguros, por una razón superior de que no llegarán ". (789) Esta razón nos la da el estudio de la evolución. Por ella sabemos que cuando un individuo muere, siempre hay otro que viene a reemplazarlo. Su pérdida no es irreparable para la continuación de la vida. Siguiendo esta lógica, algún paleontólogo ha llegado a sostener que si la rama humana llegase a perecer, otra rama pensante la sustituiría. Este argumento es demasiado hipotético e improbable en opinión de Teilhard pues no se ve de dónde podría brotar este nuevo retoño dentro de la imagen actual del Arbol de la Vida. Para él la solución es totalmente contraria. La Reflexión no ha podido aparecer más que una vez en el Curso de la Cosmogénesis, al igual que sólo una vez ha sido posible que apareciese la vida. Y desde su aparición el hombre se ha convertido en la punta de lanza de la Vida. " En él, como tal, excluido todo lo demás, están desde ahora concentradas las esperanzas de futuro de la Noosfera, es decir, de la Biogénesis, es decir, de la Cosmogénesis". (790). Lo que nos hace ver con claridad que el hombre no puede desaparecer a menos que el Universo aborte sobre sí mismo. " En su estado actual el mundo no se comprendería, la presencia en él de lo Reflejo sería inexplicable si no supusiéramos una secreta complicidad de lo inmenso y de lo Infimo para calentar, alimentar, sostener hasta el fin, a fuerza de azares, de contingencias y de libertades utilizadas, la Consciencia aparecida entre ámbos. Tenemos que apostar sobre esta complicidad. El hombre es irremplazable. Así, por muy inverosímil que sea la perspectiva, el hombre tiene que tener

éxito, no necesariamente, sin duda, pero sí infaliblemente" (791). No cabe la menor duda para Teilhard de que el mundo y la Humanidad habrán de llegar a su término. Pero esto que parece tan sencillo nos trae todo el problema de la libertad considerada a escala colectiva. Para cada persona concreta, no hay duda de que Teilhard no es en absoluto un determinista. Pero, a escala de los grandes números, de los macro conjuntos, ¿ existe la libertad en Teilhard de Chardin ? Porque aunque él mismo nos diga que el hombre no ha de llegar necesariamente a su fin, no cabe duda de que el adverbio infaliblemente con que sustituye a aquel anterior, tiene con él una pura diferencia de sonido. Entre uno y otro no hay más que un " flatus vocis ". Esa es toda la diferencia. Es cierto que el mismo Teilhard atempera estas afirmaciones con otras. Incluso llega a decir que el hombre puede hacer la huelga ante la Evolución si no encuentra el gusto de seguir adelante, las ganas de vivir. " En nosotros, peligrosamente, críticamente, la Evolución... ha devenido consciente de sí misma... Pero de que serviría todo este gran acontecimiento cósmico si llegásemos a perder el gusto de la Evolución ". (792) Pero un poco más lejos vuelve a proclamar que sí hay una salida para este mundo, más allá de cualquier tipo de muerte. (793). Lo cierto es que por muchos matices que Teilhard pueda aportar al problema, su pensamiento fundamental sigue siendo el que le hemos visto exponer ya desde 1924. La Cosmogénesis tiene un fin que se ha de alcanzar infaliblemente.

La mayoría de los comentadores de Teilhard mantienen, pese a todo, la opinión de que el progreso de la Humanidad en

su pensamiento no es necesidad. (794). ¿ Como conciliar esas posturas con aquella íntima convicción teilhardiana ? Ante todo será necesario precisar que el fin infalible de la Cosmogénesis no equivale a pensar que ésta habrá de realizarse sólo, sin concurso humano, quieralo el hombre o no. Los hombres habremos de participar en la construcción de la Cosmogénesis. (795). Incluso podríamos hacer la huelga ante ella. Es más, vendrá un tiempo, al final de la Socialización en que los hombres tendrán que renovar su " gran opción " y decidir finalmente de su suerte: " Será la opción final: la revuelta o la adoración de todo el mundo. Entonces en un acto en que se resumirá el trabajo de los siglos... la justicia aparecerá y todas las cosas serán renovadas " (796) ¿ Como conciliar esta aparente aporía del pensamiento teilhardiano ? La solución habrá que buscarla del lado al que apuntábamos más arriba: del éxito estadístico de la Humanidad (797) y no de su éxito total y definitivo en todos y cada uno de los componentes de la Noosfera. En este sentido habrá aún que distinguir. De un lado, hay un progreso inexorable de la ciencia, de la técnica y de la cultura que son las condiciones naturales para la maduración del Universo. (798). En este sentido sí puede sostenerse con Teilhard que " sería más sencillo impedir a la tierra que girase que impedir que la humanidad se totalice ". (799). De otro, el optimismo radical de Teilhard le inclina a pensar de uno u otro modo los hombres llegarán a darse cuenta de la necesidad de unificarse y, estadísticamente, repetimos, terminarán por imponer ese parecer y hacer que la Cosmogénesis se termine con éxito. Así pues no estamos ante una concepción

de la libertad al estilo de Hegel, para quien la libertad no es más que consciencia de la necesidad. Es decir, necesidad en definitiva. Para Teilhard, la idea de libertad es total, incluso a la escala de los grandes números. (800). Pero su visión optimista del Universo le impide creer en un fracaso final del mismo. Estamos más bien ante la idea cristiana de que el triunfo de Dios se realizará necesariamente, aunque ello no quiera significar un atentado contra la libertad de todos y cada uno de los hombres.

Así pues, el gusto de vivir y de continuar la evolución es una condición necesaria para el triunfo de la Cosmogénesis. (801). Esta es una verdad de la que aún muy pocos hombres se han dado cuenta. " Verdaderamente es un espectáculo extraño, del que, desde hace tiempo, no llego a desviar mi atención, que, sobre toda la faz de la tierra, la atención de millares de ingenieros y de economistas se encuentra absorbida por el problema de los recursos mundiales de carbón, petróleo o uranio y que nadie, por el contrario, se ocupe de vigilar el Gusto de Vivir de los hombres, para tomarle la " temperatura ", para alimentarle, para cuidarle y (por qué no ?) para aumentarle " (802)

El paso que ahora nos queda por dar es el de investigar qué fuerzas son capaces de aumentar el gusto de vivir y, al mismo tiempo, con el mismo impulso de llevar adelante el proceso de Cosmogénesis.

CAPITULO TERCERO

LOS PRECEPTOS SECUNDARIOS

1.- EL PROBLEMA

El imperativo primario de la Cosmogénesis es la realización la consecución del Universo-personal. La Socialización de comprensión que tiene por fin la construcción de un mundo a escala de la persona se realizará de una manera o de otra, puesto que la corriente fundamental de la Cosmogénesis nos empuja hacia una inexorable unificación. Pero conviene distinguir entre " Fin de la socialización " y " Construcción de un Universo-personal ". El enrollamiento, la Centración de la Humanidad sobre sí misma por el crecimiento constante de los lazos que socializan a los seres humanos es infalible. (803) Pero ello no significa que el término de la Socialización sea el cumplimiento y realización de aquel supremo imperativo moral: el Universo-personal. La Socialización puede finalmente desembocar en una organización en la que los hombres se pierdan a sí mismos y pierdan la esencia de su personalidad. Una humanidad centrada, sí, pero no unificada de centro a centro y vivificada por el amor mutuo. Algo así como el " Brave New World " de A. Huxley y

los paraísos unificados" de las novelas de ciencia-ficción de R. Bradbury. La personalidad de los hombres sojuzgada y perdida en una total dedicación a un todo innominado. Una especie de panteísmo tecnificado y cibernetizado. Teilhard vió claramente que esta podía ser también la última etapa de la Socialización. (804).

Esta distinción es fundamental para que la construcción del Universo-personal no pierda su carácter de tarea ética, es decir, libremente llevada a cabo por los hombres. Pues el término de la Socialización puede ser muy otro que la realización de este valor fundamental del proceso de Cosmogénesis. Así como Teilhard no duda de que la totalización de los hombres sobre sí mismos se hará infaliblemente, de igual manera cabe que esa totalización es un " enjeu ", una apuesta que puede terminarse en la reconciliación suprema del hombre con la Naturaleza y con los demás hombres, es decir, una unificación de centro a centro o, muy al contrario, en una organización que mate lo que de más personal y distinto existe en los hombres: su reflexión y su libertad. Así, la construcción del Universo-personal es una verdadera tarea ética, es decir, una labor en la que los visionarios del futuro tienen que comprometer su destino y su personalidad toda, a fin de construir una tierra a medida del hombre. El Universo-personal es una alternativa a la socialización, de igual modo que lo es la termitera. Y en la decisión de esa alternativa cuenta de modo superlativo la opción de todos y cada uno de los hombres. Esta alternativa la señala muy a menudo Teilhard. En 1941, en plena Guerra Mundial, repite que la unificación de la Humanidad puede hacerse mediante dos

métodos:

A) Una unificación externa, organizativa, por medio de la coacción. Y señala en aquella época, cargada de negrura y de miseria que "basta mirar a nuestro alrededor en este momento para ver que esta idea trata de encontrar y aún de precipitar su realización." (805). Sin embargo, no se piensa que esta forma de unificación es de suyo, intrínsecamente mala. No es más que la actuación a nivel humano de algunos de los mecanismos de la evolución. Porque, como ya sabemos, en la compresión humana hay factores necesarios. De un lado la curvatura geográfica del planeta que nos obliga a sentirnos cada vez más cerca los unos de los otros. La multitud de los seres pensantes reacciona cada vez más ingeniosamente ante este hecho bruto, " Acoplándose lo mejor posible, desde un punto de vista técnico y económico, sobre sí misma. Lo que le obliga a inventar esquemas siempre nuevos de utillaje mecánico y de organización social ". (806). El reto geográfico no es tampoco malo de por sí, sino que, muy al contrario obliga a los hombres a seguir adelante buscando soluciones nuevas para los problemas nuevos. Y así, aún inconscientemente, los obliga a unificarse. Las diferencias ideológicas no impiden que un físico o un economista de una u otra tendencia ideológicas se planteen problemas semejantes. Lo que sucede es que se corre el peligro de que la contestación a este reto de la Cosmogénesis sea tal que acarree una pérdida de los valores humanos. Pero, aparte esta curvatura geográfica, en estrecha unión con ella hay otra curvatura mental que obliga a los hombres, necesariamente a aproximarse cada vez más entre sí. La Reflexión, una vez apare-

cida sobre la tierra " manifiesta un extraordinario poder de prolongarse y extenderse a la manera de un organismo que, una vez nacido, nadie podría impedir que crezca, se propague y lo envuelva todo en sus redes. Nada - y toda la Historia es testigo de ello - nada ha podido impedir jamás que una idea crezca, se comuniqué, y, finalmente, se universalice". (807). El Pensamiento es también " diffusivum sui" La intensificación de los lazos sociales y mentales son pues dos manifestaciones necesarias de la ley de Complejidad-Consciencia a nivel humano.

Pero, más allá de estas dos curvaturas necesarias de la socialización humana neutras e indiferentes en sí mismas, se extiende el reino de quienes quieren hacer de esta necesidad el modo en que la Humanidad ha de unificarse. Una unificación técnica en un mundo social casi perfectamente organizado pero en el que no haya lugar para la iniciativa humana porque " todo está previsto ". Este es un problema que, hasta ahora, no han señalado más que los expertos en ciencia-ficción. El hombre devorado por su técnica: el amor, la amistad y las demás relaciones humanas perdidas en un mundo de intereses y de productividad racionalizada al máximo. La protesta ante un mundo de este tipo está clara hoy en la mayoría de las filosofías occidentales (existencialismo, marxismo y cristianismo quieren ser filosofías humanistas o personalistas) La misma " rebelión de los jóvenes " (ye-yés, beatniks, provos, etc) tiene un trasfondo de protesta contra un mundo de ese tipo. Un mundo sin problemas (o, para hablar con más rigor, un mundo en el que los verdaderos problemas humanos se esconden y se rehuyen) no parece ser hoy el ideal.

más que unas determinadas formas de neo-capitalismo burgués. Por otra parte, ello no es extraño, ya que el hombre y sus valores no son los elementos sobre los que se encuentra construida la cultura burguesa.

Así pues, puede hablarse en Teilhard, de una alta valoración de la técnica como factor en la unificación de los hombres. Pero esta primera forma de unión, necesaria, desembocaría necesariamente en la termitera si no se toma en cuenta el segundo modo en que se debe continuar la unificación de los hombres. Esta primera unificación, exterior y forzada, ha de servir sólo de base (808) para un segundo estadio en el que se soslayan los peligros dimanantes de este primer tipo de unificación.

B) Unificación por atracción mutua.- " Hay una segunda solución. Consistiría en que, bajo alguna influencia favorable, los elementos humanos llegasen un día a hacer entrar en juego una fuerza de profunda atracción mutua, más profunda y poderosa que repulsión superficial que los hace diverger. Consistiría en que los hombres, forzados a agruparse los unos con los otros por la geometría y la mecánica de la Tierra, consigan hacer nacer en ese cuerpo un amplio espíritu común. (809). Una unificación por simpatía, por amor, esta es la segunda parte de la alternativa. En definitiva, nos volvemos a encontrar con la tarea ética de construir un Universo-personal.

2.- LA ENERGETICA UNITIVA

"¿Unificación por fuerzas externas o por fuerzas internas?
¿ Compulsión o unanimidad ?" (810). Estos son los términos de la alternativa que Teilhard nos plantea. De aquí van a derivar los imperativos secundarios de su ley de Complejidad-Consciencia a nivel humano. es decir, de lo que los jusnaturalistas llaman " Ley Natural ". ¿ Cuales son estos imperativos ? Necesariamente la realización de aquellas acciones que pueden preparar la consecución del Universo-personal. El empuje hacia adelante de las fuerzas de personalización. Estas fuerzas han de ser las que aumenten, en la masa humana, la complejidad y al consciencia, es decir, las que encaminen a los hombres hacia una total unificación. Se trata de las energías de personalización y las vamos a estudiar a continuación. Su desarrollo creciente será el que nos haga desembocar en la verdadera meta de la socialización : el Universo-personal. Es en esta época de su vida, hacia 1936, cuando Teilhard se da cuenta de la gran importancia del hombre, cuando empieza a pensar en la construcción de una energética humana, que se hace preocupación constante en los últimos años de su vida. Algunos autores encuentran aún antes las huellas de esta energética humana. " Tenemos que remontarnos a 1928 para encontrar una primera mención explícita de la necesidad de una energética humana. Los años siguientes nos darán algunos textos muy importantes pero aún relativamente dispersos. Sin embargo, desde 1948, asistimos a una verdadera invasión del pensamiento teilhardiano por el problema energético. En efecto, a partir de ese momento y hasta la muerte de su autor

más de 30 opúsculos se ocupan del problema." (811). Los tomos VI y VII de las obras completas de Teilhard están confeccionados en su mayoría con tratados de enrgética humana, que cubre un periodo que va de 1936 hasta la muerte de Teilhard en 1955.

La energética humana va a aser la nueva forma en que se exprese el pensamiento ético de nuestro autor. Junto a los científicos que se esfuerzan por investigar, dominar y emplear las energías físicas o recursos naturales de la tierra, Teilhard tratará de hacer una labor semejante con las energías humanas. Labor urgente pero de la que, hasta el momento presente, ha sido olvidada por los más de los especialistas en ciencias humanas.

¿ Como realizar y llevar a buen puerto esta tarea ? Existen dos modos diferentes. " O bien, actuando físico-químicamente sobre el foco complejidad fde nuestro ser, tratar, mediante la aplicación de determinadas sustancias o métodos, de aumentar de modo permanenete nuestra vitalidad orgánica. " (812) En definitiva, se trataría de hacer crecer el primer estadio la complejidad de las redes de relaciones humanas. Hay otro egundo método que consistiría en " trabajar actuando psíquicamente sobre el foco " Consciencia " intelectual y afectivamente, para aislar y exaltar en nosotros, sobre una base sólida, Razones y Atractivos cada día más potentes para seguir viviendo " (813). Esta segunda forma se decidiría por dar el primado a lo que hemos llamado " Consciencia " en el proceso de unificación humana. Sin embargo, para Teilhard,

ninguno de estos dos métodos puede seguirse por separado. Ambos están tan íntimamente unidos que han de llevarse hacia adelante de modo conjunto. " Es imposible, evidentemente, separar los dos métodos, en los que vuelve a aparecer de nuevo la misteriosa interacción del cuerpo y del espíritu." (814). Sin embargo, aún no perdiendo de vista ninguno de los dos extremos de la cadena, hay que conceder una cierta prioridad al esfuerzo " de cultivar en el hombre moderno una pasión refleja creciente hacia el Universo que le rodea o más exactamente, hacia la Cosmogénesis que lo ha engendrado". (815). Este hecho, como agudamente señala Mermod, tiene gran importancia para la Moral pues, " casi todos los documentos que tratan del problema energético van acompañados de consecuencias éticas. Es más, desde 1948, Teilhard no estudia la Moral más que desde el punto de vista particular y exclusivo de su función energética. " (816). La ética se convierte en el medio de dirigir las energías humanas, de planificar sus esfuerzos para llegar a la obtención de un Universo-personal. Así la Etica se convierte no en juicio estático de las acciones humanas sino en atractivo y guía de las mismas. La Moral se convierte en moralización creciente. E idéntica función le incumbe al Derecho Natural que en la Etica se inscribe y en la que se encuentra su razón de ser. El jusnaturalismo encuentra aquí las posibilidades de incorporarse a la construcción del mundo, de la que tan apartado se había mantenido hasta ahora. La consecución de un Universo-personal, desde un punto de vista jusnaturalista, consistirá en aumentar todas aquellas relaciones interhumanas que muestran un valor ascendente y en tratar de integrarlas en

los sistemas de derecho positivista. Por otro lado, la función jusnaturalista no se agotará en señalar las metas a conseguir desde un punto de vista de legalidad positiva, sino también a juzgar esa misma legalidad en función de los objetivos que debe proponerse conseguir y que vamos a tratar de aislar en el vasto campo de la ética, convertida en una energética de la Acción Humana. (817)

Vamos pues, dentro del amplio campo de la energética humana a destacar los puntos que, desde una perspectiva jusnaturalista nos parecen tener un mayor relieve. Trataremos de aislar dentro de los crecimientos de la complejidad y de la consciencia a nivel reflejo aquellas direcciones que tengan una importancia peculiar para nuestra tesis.

A) Energías de Complejidad.- Con este nombre designamos la serie de energías de que puede valerse el hombre para aumentar ese complejo de relaciones sociales y técnicas que le impiden a unificarse. Estas energías pueden ser, para Teilhard, de dos clases: energía incorporada y energía controlada. La primera " es la que la lenta evolución de la Tierra ha acumulado gradualmente y ha armonizado en nuestro organismo de carne y de nervios: la sorprendente " máquina natural " del cuerpo humano ". (818). La segunda es " la que a partir de sus miembros, el hombre llega a dominar mediante su ingenio creando a su alrededor un poder físico, por medio de las " máquinas artificiales ". (819). Cada una de ellas es, a su vez, actúa a dos escalas: personal y noosférica.

La energía incorporada a escala personal ofrece aún una tarea inmensa a las ciencias especializadas para tratar de obtener " un tipo superior humano " (820). Cuando Teilhard habla de este tipo humano superior no se está refiriendo al Super-hombre de Nietzsche ni al rubio alemán hitleriano. Se refiere única y exclusivamente a los progresos científicos necesarios para que los nuevos hombres sean, física y psicológicamente mejores que sus antepasados. Lo que se propone es una programación de la investigación eugenética y psicológica. Y ello como una exigencia, a nivel humano, de la ley de Complejidad-Consciencia, que como ya hemos dicho, puede equipararse en Teilhard a la Ley Eterna de Santo Tomás. (820A) Sin embargo estas afirmaciones suelen chocar con las enormes resistencias de quienes creen que no está permitido este tipo de investigación. " Por un complejo de oscuras razones, nuestra generación ve aún con desconfianza todo esfuerzo de la ciencia para apoderarse de los resortes de la herencia, de la determinación de los sexos, del desarrollo nervioso. Como si el hombre tuviese derecho a investigar en todas las conductas del Mundo excepto en aquellas que él mismo se constituye. Y, sin embargo, en este terreno es donde eminentemente tenemos que ensayarlo todo, hasta el fin. " (821). Que estos terrenos sean delicados no es óbice para que no investiguemos sobre ellos ni que ensayemos todo, absolutamente todo en la línea de mayor consciencia, es decir, en la línea de superior racionalidad. Cuando Teilhard habla de la necesidad de ensayarlo todo sobreentiende siempre esta limitación racional. A escala noosférica, la energía incorporada c

crece lentamente. Sin embargo, también habrá que empujarla hasta el fin para que pueda darnos ayuda en la resolución de este acuciante problema del control de la natalidad. Sobre este punto concreto Teilhard no se pronuncia a favor ni en contra. Incluso llega a afirmar que los apóstoles del " birth-control " nos han prestado el servicio de abrirnos los ojos ante la anomalía de una sociedad que se preocupa de todo salvo de organizar el reclutamiento de sus propios componentes." (822)

A nivel personal, la energía controlada, los esfuerzos de los hombres deben encaminarse a aumentar las relaciones mutuas por medios apropiados (radio, cine, televisión, etc) y a dejar libre una parte de las energías disponibles en cada uno de los hombres (el tiempo libre, etc.) " En ambos casos el resultado final es de suprema importancia. Sea por efecto de expansión, sea por efecto de liberación, todo avance realizado por el Hombre en la mecanización del mundo desborda el plano de la Materia. Pues esa mecanización viene a añadirse a las posibilidades nuevas que nacen de los perfeccionamientos aportados a la materia organizada para producir en el individuo un acrecentamiento de la energía espiritual. (823). A escala noosférica, el trabajo por la energía controlada tiene varias misiones: asegurar una porción creciente de energía material utilizable; crear una programación económica y política a escala planetaria; acrecentar hasta el máximo la investigación en todos los dominios; aplicación de esa magnífica energía que es la fuerza no a hacer la Guerra sino a la investigación. En uno de sus arrebatos lírico-ppr

proféticos Teilhard exclama: " Llegará el momento en que el hombre de la calle comprenda que hay más poesía en un poderoso instrumento destinado a romper los átomos que en un cañón. Entonces sonará para el hombre una hora decisiva: aquella en que el espíritu del descubrimiento absorberá toda la fuerza viviente que se contiene en el Espíritu de la Guerra. Fase capital de la Historia en la que, cuando la potencia transformada de las flotas y de los ejércitos se llega a doblar con aquella otra potencia que las máquinas habrán liberado, una marea irresistible de energías libres se entregará al cultivo más progresivo de la Noosfera" (824)

B) ENERGIAS DE CONSCIENCIA. - Si las energías, o fuerzas o vectores (trasposiciones cosmogénicas de los antiguos estados o tendencias) anteriores se dirigían a preparar el camino de la unificación humana exteriormente y, por sí solas, no podían hacer otra cosa que preparar los atisbos (825) de una mayor consciencia, Teilhard no olvida que concomitantemente con ellas deben de crecer las energías de espiritualización o de consciencia. Y deben de crecer tanto a nivel personal como a escala noosférica. ¿ Cómo podríamos definir a estas energías que engendran una cantidad creciente de consciencia, de libertad y de amor ? Teilhard nos dice que la energía espiritualizada, finalmente, es aquella que, localizada en las zonas inmanentes de nuestra actividad libre, forma la materia de nuestras intelecciones, afecciones, voliciones: energía probablemente imponderable, pero energía ciertamente real, ya que opera una toma de posesión reflexi-

va y apasionada de las cosas y de sus relaciones ". (826) Esta energía espiritualizada es energía con el mismo título que las anteriores aunque, como lo ha señalado Teilhard, no es mensurable. Cubre, en definitiva, las tendencias del hombre a saber cada vez más y a comunicarse con los demás hombres, desde su prójimo más inmediato, la mujer, hasta los límites extremos del Universo.

Estas energías han sido siempre comunes para la especie humana. Todods los hombres de todas las épocas han sentido esas necesidades, aunque la mayor parte de las veces sus aspiraciones hayan quedado baldías. Solamnete desde hace unos pocos años podemos decir que han sufrido una verdadera transformación, Las estudiaremos primero a escala personal. En cuanto al deseo de saber y conocer, ha sido siempre una tendencia fundamental de nuestra naturaleza. " ¿ No ~~la~~ reconocemos ya acaso en el hombre de las cavernas ? Pero sólo ayer se ha explicitado esa necesidad esencial de conocer y se ha transformado en una función vital autónoma, primando en nuestras existencias sobre la preocupación de comer o beber".

(827) La investigación como función vital y necesaria para el mantgenimiento de la especie humana ha pasado por encima del cultivo lúdico de la ciencia. La ciencia he dejado de estar hecha en los ratos libres de gentes adineradas para pasar a ocupar el primer lugar, la primera plaza en la vida de una innumerable legión de científicos de cuyos descubrimientos depende tambien, en no pequeña medida, la economía mundial. Suscitar la investigación cientpifica, hacer de ella una de las primeras funciones de nuestro planeta es

otra de las exigencias, de las grandes exigencias de la Ley de Complejidad-Consciencia a escala humana.

Pero junto al crecimiento y la racionalización de la investigación científica, aparece otra nueva fuerza, importantísima, que hasta el momento, las morales al uso se habían ocupado siempre en limitar y no en explotar a fondo en el sentido de una mayor racionalidad: El " eros ", el amor-pasión. Teilhard tiene toda una bellísima idea del amor pasión, que para él, es una de las fuerzas fundamentales de la Cosmogénesis. Hasta el momento el amor-pasión " pese a su ubicuidad y a su violencia, ha sido dejado de lado y fuera de toda sistematización racional de la energía humana. Empíricamente, las morales han llegado a codificar a toda costa su uso en relación con el mantenimiento y al propagación material de la raza. Pero, ¿ quien ha pensado seriamente que bajo esa turbadora potencia (y sin embargo, animadora, ya se sabía, de genios, de artes y de toda clase de poesía) había en reserva un formidable impulso creador, de tal modo que el hombre no llegaría a ser hombre hasta el día que la hubiese no aniquilado, sino transformado, utilizado, liberado... ? El amor, de igual modo que el pensamiento estan en constante crecimiento en la Noosfera ". (828)

Y sobre estas premisas monta Teilhard una bellísima ética del matrimonio que, ya en el año 1936, se hallaba totalmente de acuerdo con lo que unos treinta años más tarde, habrían de decirnos los Padres Conciliares en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia y el mundo moderno. Para Teilhard el amor conyugal ya no es sinónimo de propagación de la especie, como parecía serlo para muchos de los moralistas

cristianos. La sexualidad tiene como fin la reproducción y conservación de la especie, pero una vez que la Homini- zación la ha cargado de amor, no puede decirse que, en el matrimonio, este sea un efecto secundario, quedando reser- vada para aquella la primera plaza. " A nuestro alrededor, si no me equivoco, la importancia de los factores tiende, conforme a las leyes del Universo personal a cambiar radi- calmente. El hombre y la mujer son para el hijo, aún ahora y durante bastante tiempo, mientras que la vida sobre la tierra no haya llegado a su punto de maduración. Pero el hombre y la mujer serán cada vez más el uno para el otro para siempre... Si el hombre y la mujer están principalmente el uno para el otro, concebimos que, cuanto más se humanicen tanto más sentirán, por ese único hecho, una necesidad cre- ciente de aproximarse... Aquí aparece en su amplitud cósmi- ca el papel de la sexualidad... El amor... sirve para dife- renciar espiritualmente a los dos seres que aproxima...Só- lo se aman legítimamente aquellos a quienes la pasión con- duce, a ambos a la vez, a una mayor posesión de su ser "

(829). Teeilhard intuyó muy pronto que en la vida de dos seres que se aman es igualmente importante el amor que los frutos de ese amor y que la sexualidad que los origina. En el matrimonio no hay fines primarios (reproducción y edu- cación de la prole) y fines secundarios (ayuda mutua, se- dación de la concupiscencia). Esas distinciones eran típicas de una moral de Cosmos. Cuando la naturaleza misma se pone en movimiento, lo más importante es el amor serio de los conyuges del que todo lo demás brotará por añadidura.

Pero aún hay otra manifestación del " eros " fuera de las relaciones hombre-mujer. Es lo que Teilhard denomina " Sentido humano " (830). " La energía de personalización debe, pues, completarse por otra especie de atractivo, que reuna unas con otras a la totalidad de las moléculas humanas " (831). Ese sentido humano tiene varios estadios: la amistad, en el que lo individual se siente aún muy fuertemente pero se halla temperado por los intereses comunes. Y sobre las amistades se va creando todo el entramado humano de las relaciones de grupo, comunitarias y societarias, si queremos seguir a la vieja teoría de F. Toennies. Un sentido humano que ayude a personalizar cada vez más a los hombres que lo ponen por obra. Pues, " si en verdad (como así lo parece) la unificación social de la tierra es el estado hacia el que nos dirige la Evolución, esta transformación no podría ir contra los resultados más precisamente obtenidos por la misma Evolución a lo largo de los siglos, a saber, el aumento de las consciencias y de las libertades individuales. Como cualquier otra unión, la colectivización de la tierra, bien llevada, a cabo, debe superanimarnos en un alma común ". (832)

Lo que nos hace desembocar en las prolongaciones a escala noosférica de las tensiones y exigencias de la energía espiritualizada o energía de consciencia o conscienciación. En un primer grado, la elaboración inminente de la energía humana en un plano noosférico se encuentra esbozada por el juego mismo de las necesidades. (833). La formación de esa gigantesca alma común de la Humanidad, la construcción

en definitiva de un Universo personal son lo que Teilhard denomina bajo el nombre de " Sentido cósmico ". El sentido cósmico " representa la consciencia más o menos oscura que cada uno de nosotros tiene de la Unidad refleja en la que junto con todo el resto, se encuentra agregado " (834) Este sentido cósmico nada tiene que ver con un cierto panteísmo en el que las personas humanas se diluirían en el Todo. " No hay lugar aquí, para cada elemento, de dividirse en una inmensidad distensa, sino por el contrario, para centrarse, en armonía, con todos los demás centros, sobre un Centro último de todos los centros " (835). Aparece aquí de nuevo la función supremamente personalizante de la marca común hacia el término trascendente de la Cosmogénesis, el Punto Omega.

Todos estos desarrollos que han tenido lugar hasta el momento tienden de suyo a prolongarse, llegando a precisarse cada vez más. " Intelectualmente, los progresos de la Ciencia van a edificar una síntesis de la leyes de la Materia y de la vida que no es otra cosa, en el fondo, que un acto colectivo de percepción; el Mundo visto en una perspectiva coherente por el conjunto de la Humanidad. Socialmente, el acercamiento y la fusión de las razas nos conducen directamente al establecimiento de una forma igualmente común, no sólo de idioma, sino de moralidad y de ideal. Afectivamente la comunidad de interés y de lucha para la consecución de los mismos objetivos se acompaña por ese hecho mismo de una camaradería de combate, esbozo de un amor o de un sentido humano . Así, mediante toda suerte de vías diferentes lo que al principio no era nada más que un conjunto casi

material de progresión y de ataque tiende a tomar una consistencia interior y a colocarse como sujeto autónomo de reflexión y de acción. Bajo el efecto combinado de las necesidades materiales y de las afinidades espirituales de la vida, la Humanidad comienza a emerger a nuestro alrededor para tomar, en algún modo, un corazón y un perfil " (836)

3.- CONCLUSION

En esta manera podemos hacer ya un resumen de los contenidos secundarios del Derecho Natural en Teilhard de Chardin. Las conclusiones son las siguientes:

- Todo conocimiento jusnaturalista en Teilhard hay que encuadrarlo dentro del cambio radical (cambio del que ya hemos hablado a menudo) que ha supuesto el paso de una visión de Cosmos a otra de Cosmogénesis, la cual, a su vez, no es si no el reflejo de un proceso real sensible que sólo hace un poco de tiempo hemos podido captar científicamente: la Evolución.

- Dentro de este proceso, la última etapa, la culminación, o el coronamiento del mismo, la constituye la socialización compresiva, es decir, el proceso más o menos largo pero ya ciertamente incoado, que terminará con la unificación infalible de la especie humana, con la centración total de la Noosfera.

Esa unificación final no es unívoca, sino que puede tener dos salidas diferentes. De un lado, la terminación en

una centración puramente organizativa, por el exterior de los hombres en las que las relaciones entre estos los convierten en piezas pequeñas de un gigantesco todo. La otra salida consiste en una unificación interior, de centro a centro, en distintas etapas hasta la formación de un Universo personal. Para la ética Teilhardiana la construcción de este Universo personal, hecho a base de libertad y garante de una creciente centración personal y una mayor comunicabilidad social de sus miembros, es el imperativo supremo. Así podríamos decir que es bueno todo lo que contribuye a la formación del Universo personal (último desarrollo y forma de la Ley de Complejidad-Consciencia) y malo todo cuanto contribuye a deshacerlo. Este es el precepto primario de la ética teilhardiana.

- Para conseguir que este imperativo ético, aparte de ser un valor, vaya cobrando forma en la realidad se impone la continuación y el aumento de la Complejidad y de la Consciencia a escala humana. La ética se convierte en una moralización progresiva de las fuerzas ascendentes de la especie humana y en esas fuerzas es donde hemos de encontrar los preceptos secundarios (diríamos con terminología tomita) de la Ley de Complejidad-Consciencia a escala humana o ley Natural de los jusnaturalistas. Para lograrlo es necesario hacer una planificación para la mejor utilización de las energías tanto materiales como espirituales de la Humanidad. Se trata de estructurar una energética humana.

- La energética humana, en la que vamos a encontrar los

preceptos secundarios de la ley Natural está poco elaborada dentro de la obra de Teilhard. Hay que buscarla paso a paso en cada una de las obritas que Teilhard ha dedicado al tema y ni aún así encontramos una estructuración coherente de la misma. Con lo único con que nos encontramos es con vectores, con puntos de orientación, con líneas de marcha que nos orientan acerca de cual debe ser la praxis concreta. Pero esa orientación no excluye, sino que integra necesariamente los hallazgos concretos de la praxis. Es decir, (y ésto cobra especial importancia a la luz de lo que inmediatamente queremos tratar : los caracteres de la ley natural en Teilhard), los imperativos secundarios no descenden totalmente elaborados desde las regiones celestes, sino que, en la realidad encontramos determinadas direcciones que han de ser puestas en práctica. Ello no quiere decir que el supremo valor moral lo de la medida de la praxis concreta, pero sí que, parafraseando a Kant, la teoría moral sin la praxis es vacía y la praxis sin teoría que la dirija es ciega. Hay nuevamente una dialéctica, una interrelación entre teoría y praxis que nos dicen el modo de realizar los imperativos en cada caso concreto. Sólo desde ellos podemos juzgar a la praxis, pero ellos están también indisolublemente unidos con ella.

- El derecho natural teilhardiano goza de todas las ventajas y sufre de todos los inconvenientes de esta indeterminación relativa de la Etica. Así, todo lo más a que podemos aspirar en este campo como en aquel es a obtener conceptos elásticos y amplios para juzgar las diferentes conductas

y los diferentes sistemas de legalidad positiva. Pero la legalidad positiva reactuando a su vez sobre el Derecho Natural concretará sus preceptos y le abrirá nuevos caminos para el futuro.

CAPITULO CUARTO

TRASMUTACION DE LAS PROPIEDADES DEL DERECHO NATURAL RADICAL

1.- INTRODUCCION

Una vez que hemos planteado los temas de la energética teilhardiana, esto es, lo que, con lenguaje escolástico llamaríamos preceptos secundarios del Derecho Natural, debemos tratar los nuevos caracteres que, en su sistema intelectual, otorga Teilhard a esta ley de Complejidad-Consciencia que hemos identificado con la Ley Eterna de la Escolástica en sus manifestaciones cosmogénicas y a la Ley Natural en lo que se refiere a las especificidades propias de dicha ley a nivel humano. A este nivel, aparecen propiedades nuevas que hacen de la citada ley una ordenación de las cosas radicalmente discontinua con respecto a todo lo anterior, si bien, conforme a las leyes de la dialéctica teilhardiana, en este nuevo estadio se retoman, transformadas las exigencias fundamentales de los niveles anteriores. Discontinuidad y continuidad vuelven a ser dos elementos fundamentales de la dialéctica teilhardiana y ninguno de ellos puede tomarse sin el otro a menos que se quiera volver a la estática visión de Cosmos; una visión que, justificada en otros tiempos, se encuentra hoy totalmente

superada por los avances y descubrimientos científicos, tanto como filosóficos.

La percepción de la Cosmogénesis ha tenido unas enormes consecuencias a todos los niveles. Ya las hemos visto manifestarse a la hora de rescatar a la posibilidad de un conjunto de normas capaces de valorar el derecho positivo, tarea para la que el mantenimiento a ultranza de las posiciones escolásticas se había revelado incapaz en estos momentos de la Historia. Si bien determinados acontecimientos (p.e. la necesidad de castigo para los genocidios llevados a cabo en nombre de la legalidad nazi), habían sacudido la conciencia de la Humanidad y, en parte, la habían mostrado hasta qué extremos absurdos podía llevar un positivismo " neutral" exento de juicios de valor, tal y como quería serlo el contenido en la " reine Rechtslehre " kelseniana, lo cierto es que la vuelta a alas concepciones medievales (demasiado metafísicas y ahstóricas) no podía satisfacer las exigencias de la nueva valoración del derecho positivo. Hemos recordado como en esta tarea la visión de Cosmogénesis que nos propone Teilhard de Chardin puede ser altamente fructífera en la construcción de un jusnaturalismo (dentro de los marcos axiológicos en que voluntariamente hemos limitado las posibilidades de este), nos han aparecido una multitud de preceptos nuevos tendentes a garantizar la consecución de esa tarea ética y jusnaturalista básica que estriba en la construcción de un Universo Personal. Tanto sobre la posibilidad de restaurar el jusnaturalismo como sobre el contenido o preceptos máximos del mismo, la consideración reno-

vada de la Naturaleza, tal y como nos la ha expuesto Teilhard han sido elementos claves. Igualmente esta nueva visión en Cosmogénesis va a tener hondas repercusiones sobre la doctrina tradicional de los caracteres del Derecho Natural, tal y como la entiende la Escolástica.

Para los tomistas y escolásticos en general, la Ley Natural tiene dos caracteres fundamentales y necesarios para que se pueda fundar un deber a escala de toda la Humanidad a lo largo de los siglos: la Universalidad y la Inmutabilidad del Derecho Natural. (837).

2.- UNIVERSALIDAD

En primer lugar, la Universalidad. Para que la Ley Natural pueda obligar a todos los hombres es necesario que sea conocida universalmente. Todos los hombres están obligados a realizar determinadas cosas y a omitir otras en virtud de unos principios que encunetran en sí mismos. Estos principios son determinadas inclinaciones de su naturaleza que, al pasar por el dicatmen de la razón práctica, se convierten en imperativos morales, es decir, susceptibles de libre realización y ~~merecedores~~ de recompensa en caso de ajustarse a aquellos dictámenes y de castigo en caso de no hacerlo así.. La universalidad del precepto se encuentra en la misma definición de Ley Natural que da Sto. Tomás: " participatio legis aeternae in creatura rationali ". Los hombres encuentran la raíz de sus deberes porque descubren

mediante su razón el funcionamiento de la Ley Eterna y lo que ésta manda hacer y evitar. Pero además - y aquí encuentra la definición su significado exacto -, al ser también ellos partícipes, miembros, partes del orden Universal impuesto por la Ley Eterna, los hombres están regidos no sólo lógicamente sino también ontológicamente por la misma, ya que esa ley participa en ellos " a modo de acción o pasión, en cuanto la reciben como principio motor intrínseco " (838). Así, los hombres conocen sus obligaciones morales por dos caminos y por eso " se encuentran sometidos a la ley por ambos modos: tienen, en cierto modo, conocimiento de esa ley eterna y, además, llevan grabada en su naturaleza misma una cierta inclinación hacia aquello que la ley eterna ordena " (839). En esta promulgación, a la vez lógica y ontológica, intrínseca y extrínseca de la ley, encuentran todos los hombres el fundamento de sus deberes.

Así, los primeros principios de la Ley Natural se encuentran en todos los hombres, por este doble orden de causas. Pero los principios secundarios y las conclusiones prácticas de los mismos quedan fuera de esa universalidad, de tal modo que " la verdad o rectitud es idéntica en todos los hombres ni en aquellos en que lo es, es igualmente conocida " (840). Y esa diferencia en la aplicación de los principios puede deberse, como afirma el propio Sto. Tomás, o a impedimentos particulares de las personas que les impidan llegar a las mismas conclusiones prácticas que la generalidad de los hombres; o a que la inclinación a las malas costumbres y el hábito de los vicios impide llegar a un conoci-

miento adecuado de lo que se debe hacer en un momento concreto; o a que se haya perdido la buena disposición natural por la convivencia en un determinado grupo social que desconoce las obligaciones de la ley natural. (841).

Todas estas conclusiones de Sto. Tomás tienen por fin el intentar salvar la universalidad de la ley natural para todos los hombres superando la dificultad cotidiana de que los hombres y las comunidades obran de un modo diferente de aquel a que, según el jusnaturalismo tomista, estaban moralmente obligados a ahcerlo. Así, la responsabilidad de los hombres sería siempre igual ante los mismos actos u omisiones. Pero esta visión peca de ser excesivamente metafísica y ahistórica. Parece como si los imperativos estuvieran ya totalmente hechos desde siempre y bastaría salvar esas dificultades (impedimentos particulares, malas costumbres, pérdida del sentido moral en determinados casos) para que, según Sto. Tomás, la conducta de los hombres pudiera ser idéntica en todas as situaciones. De ahí al geometrismo moral de que ha sufrido la ética cristiana durante mucho tiempo no hay más que un paso. Pero la superación del concepto de naturaleza propio del tomismo en la filosofía moderna y en la fenomenología de Teilhard nos llevan a conclusiones muy diferentes dentro de este terreno.

En primer lugar, ya lo señalamos más arriba, Teilhard ha secularizado la noción de la Cosmogénesis en su fenomenología. El jusnaturalismo tradicional necesitaba constantemente el recurso a Dios y a la ley eterna para justificar

sus posturas. En la fenomenología teilhardiana no se necesita esa referencia inmediata y continua. Hay sí una referencia implícita si se quiere prolongar la Fenomenología hasta los campos de la Metafísica y de la Mística. Pero dentro de su propio "límites" la Fenomenología no necesita esos recursos constantes. Con lo que el diálogo con los hombres de nuestro tiempo en cuanto al reconocimiento de un cierto junsnaturalismo deviene cada vez más sencillo. Esto en cuanto al enfoque general del problema.

En lo que se refiere al imperativo primario de la ética y el junsnaturalismo de Teilhard, la construcción del Universo personal no puede en absoluto defenderse la universalidad del mismo, al menos, en su aspecto lógico. Hay aquí, pues, una clara diferencia con Sto. Tomás y sus seguidores. El imperativo del Universo personal no ha estado explícitamente expuesto a nuestros antepasados y éstos no lo han conocido conscientemente. Para que este imperativo haya podido plantearse han sido necesarios una serie de avances y descubrimientos en el campo de las ciencias y de la filosofía, así como en el de la técnica, que sólo se han mostrado claramente hoy. Y aún hoy grandes sectores de la Humanidad siguen sin tener una consciencia clara de lo que la ley que rige el devenir universal les exige en el terreno moral. Lo que, como vamos a ver inmediatamente, no quiere decir que esa ley no haya actuado mediante otros modos o formas. Sin embargo, en cuanto a que sólo hoy empezamos a atisbar la necesidad de plantearnos el imperativo del Universo personal, Teilhard es concluyente. Al optar por la convergencia y el carácter

racional de la Cosmogénesis, " emerge finalmente en nuestra consciencia humana de hombres del siglo XX por vez primera, desde el despertar de a vida sobre la Tierra, el problema fundamental de la Acción ". (842). Y cuando Teilhard habla de Acción lo hace con relación inmediata al deber de construir un Universo a escala de la persona.

Para que, por vez primera en la Historia de la Humanidad haya podido plantearse a los hombres del siglo XX este problema de la Acción, no ha intervenido la actuación de la casualidad. Este hecho es el fruto de una serie de descubrimientos científicos y de movimientos necesarios (biológicamente hablando) de la Humanidad. Para que hoy podamos ver, por primera vez en la Historia y con toda claridad los imperativos que nuestra acción humana, moral y jurídico-positiva, estan llamados a realizar han tenido que confluír o, con expresión más teilhardiana, conspirar varios hechos fundamentales, entre los que podemos contar: el descubrimiento científico del trasformismo y la importancia que el factor tiempo ha cobrado en todas las filosofías modernas (en la dialéctica hegeliana, en el pensamiento marxista, en el existencialismo, en la Weltanschauung cristiana, etc .); el dominio acrecentado sobre la Naturaleza por parte del Hombre y que ha elevado el plano de su acción a escala planetaria (por primera vez en la Historia humana una serie de actos, cada vez mayor desde una perspectiva cuantitativa, repercuten a lo largo y a lo ancho de la faz del planeta, es decir, hacen posible la planetización de nuestras acciones); finalmente la compresión creciente a la que la cur-

vatura geográfica del planeta y mental de la Noosfera nos obligan con rapidez creciente. En este sentido, desde un punto de vista lógico, sólo hoy podemos empezar a plantearnos el problema de la Acción Humana en relación con la construcción de un Universo personal. Un hecho fundamental, tal vez, en la perspectiva, es el carácter antropocéntrico que está volviendo a tomar nuestra civilización. Pensemos en que las grandes Weltanschauungen que hoy se reparten el afecto de los hombres (marxismo, existencialismo, humanismo científico, cristianismo) afirman ser humanismos o, en cierto modo, personalismos. Pero con un antropocentrismo muy distinto al de los griegos, científicamente destrozado, desde que a Tierra dejó de ser el centro del Universo y el Hombre el centro de la Tierra. " Antiguamente, para asegurarse contra sus vertigos metafísicos, el hombre gustaba de considerarse como el centro ontológico y espacial del Universo. Hoy, podemos llegar, con mayor seriedad y más fructíferamente a conclusiones semejantes, reconociendo que, para el Hombre y a partir del Hombre (no ya a causa de alguna anomalía maravillosa de lo Humano, sino en virtud de una estructura profunda y general de lo Evolutivo) el mundo se comporta, respecto de sus elementos pensantes, con los cuidados preservadores y activantes de un sistema convergente ". (843). Frente al anterior antropocentrismo geocéntrico estamos; llegando a un " neo-antropocentrismo de movimiento, en el que el Hombre no es ya el centro, sino la flecha dirigida hacia el centro de un Universo en vías de acoplamiento ". (844). Teilhard tiene razón al afirmar que sólo hoy somos capaces de plantearnos lógicamente los problemas de

La Acción y del Deber. Si hablásemos con terminología escolástica, diríamos que sólo en el siglo XX puede llegar a revelarse claramente el imperativo máximo de la Ley Natural

¿ Pero se infiere aquí que ese imperativo es obra de unos pocos hombres sin raíces en la Naturaleza ? Nos hallaríamos así ante un positivismo de nuevo cuño y nuestras investigaciones habrían resultado baldías. Pero, entonces, ¿ cómo, podemos utilizar el término de Ley Natural, el termino de jusnaturalismo en las épocas que precedieron al siglo XX ? ¿ No ha habido universalidad de la ley natural, de la ley de complejidad-consciencia ? Efectivamente no ha existido, tal vez no existe aún, esa universalidad lógica. Pero en cuanto que el hombre es parte, la parte principal de la Evolución, de la Cosmogénesis (845) sí puede decirse que esa ley ha actuado universalmente y que ha sido actuada por el hombre, si no en los términos y con la claridad con que pueden hacerlo ahora, sí inconscientemente pero con seguridad, en cuanto que el hombre era la vanguardia del devenir cósmico.

" Hasta ahora, el Hombre obraba sobre todo instintivamente al día, sin saber demasiado por qué ni para qué trabajaba. Coincidiendo con la afluencia hacia él de potencias frescas se abre a su ambición y, en cierto modo, a su adoración un campo nuevo de actividad sin límites y sin medidas. Para quien ha comprendido (y todo el mundo lo comprenderá pronto fatalmente (846) la posición y la significación de la menor parcela de pensamiento en la Naturaleza, la tarea fundamental se ha de convertir en asegurar, racionalmente, el progreso del mundo del que formamos parte " (847). Antes de ser plenamente conscientes de los trabajos de la Ley de Complejidad-Consciencia, los hombres, en cuanto que ontológicamente estaban inmersos en esa corriente fundamental, obraban en la consecución del Universo personal aun por modo subliminar. Por otra parte, el deseo de unificación del género humano que hoy, por vez primera, ha alcanzado el es-

tadio de su planteamiento científico, no ha dejado de ser sentido (si no razonado) a lo largo de la historia en las capas más progresivas de la especie humana.

Lo que creemos que no puede defenderse, sin embargo, es esa concepción fijista, ahistórica del tomismo y de los escolásticos. La universalidad del imperativo ético teilhardiano no empieza tan sólo a descubrirse ahora. La visión en Cosmogénesis es resultado de una Historia y por ello no cabe escandalizarse ante las afirmaciones de Teilhard. Al contrario aceptarlas es aceptar la verdad que es conocimiento de lo real nos va abriendo cada vez más ampliamente: el sentido de que las cosas aparecen en una historia y no viven en un mundo de platónicas ideas. Esta afirmación de lo histórico como médula de los seres sensibles va a ser de capital importancia en el planteamiento teilhardiano, en la transformación que en su pensamiento sufre el carácter de inmutabilidad de la Ley Natural.

3.- INMUTABILIDAD

El otro caracter fundamental del jusnaturalismo católico tradicional era la inmutabilidad del Derecho natural. Para poder hablar de un imperativo válido a lo largo de los tiempos era menester que este no cambiase con las circunstancias múltiples que influyen sobre la vida humana. La inmutabilidad era también una consecuencia del caracter y de la referencia divinas que constantemente están implícitas en la concepción tomista del Cosmos. Sin embargo, Sto. Tomás señala desde el primer momento que el Derecho Natural es susceptible de cambios, al afirmar que " la mutación puede verificarse de dos maneras " (848) Así pues, el derecho natural no tiene que permanecer siempre idéntico a sí mismo, sino que sus pceptos pueden cambiar y tomar nueva forma a lo largo del tiempo. El primer modo de cambio de la Ley Natural puede hacerse " per modum additionis ". Como la misma expresión indica estamos ante un cambio única y exclusivamente de perfil, de aumento del contenido de la ley natural. Esta se va haciendo cada vez más compresiva a lo largo de la Historia en tal manera que, al filo de los siglos, van apareciendo

como de derecho natural determinadas obligaciones que no parecían serlo en los tiempos anteriores. Un caso semejante puede ser la consideración de los esclavos como seres libres. Así pues los preceptos primarios de la ley pueden ir explayándose en tal forma que acojan dentro de sí las inclinaciones y pensamientos nuevos de los hombres y los consideren como tal. ¿ En qué sentido y de que forma puede llevarse a cabo semejante añadidura en la Ley Natural es algo que Sto. Tomás no aclara, limitándose a afirmar que, " nada impide que por esta vía se mude la ley, pues muchas cosas han sido añadidas a la ley natural, muy útiles a la vida humana, tanto por la ley divina como por las leyes humanas" (849) Así pues, en la misma doctrina tomista encontramos la posibilidad de una ampliación de los preceptos de la ley natural por el modo y manera en que los hombres se comportan a lo largo de la Historia. No sé si esta afirmación se ha explotado suficientemente por los partidarios de la Escuela. De otro lado, al ser las ampliaciones de la ley natural históricas y contingentes, pensamos nosotros que, a partir de aquí podría suponerse que esos imperativos que se han añadido a los primeros preceptos de la ley natural, explicitándolos, son susceptibles de desaparición una vez que han desaparecido las circunstancias económicas, sociales, políticas, etc., que los hicieron surgir. Y nos basamos para ello en la contestación que da Sto. Tomás a una dificultad de S. Isidoro que puede resumirse en los términos siguientes: la ley natural es mudable porque la posesión de los bienes que es de ley natural, ha sido alterada a menudo por las leyes humanas. Y a ello Sto. Tomás contesta diciendo que

" natural " puede ser una cosa de dos maneras. " Primera, porque la naturaleza inclina a ella ... Segunda, porque la naturaleza no impone lo contrario ". En el primer modo la naturalidad de una determinada cosa impone un determinado modo de actuación y de enfrentamiento con la misma. En la segunda nos hallamos en la libertad de aplicar los preceptos de la ley natural conforme lo impongan las necesidades de lugar y de tiempo en que el precepto quiera ser aplicado. Y Sto. Tomás pone el ejemplo de la posesión común de los bienes y señala que " la distribución de las posesiones no fué impuesta por la naturaleza, sino por la razón natural para utilidad de la vida humana " (850). Así, si la posesión de los bienes es comunitaria de por su naturaleza las formas y modos que dicha posesión puede revestir vienen impuestas por las concretas circunstancias históricas de lugar y de tiempo en que pretenda aplicarse la ley natural. Pero esos modos que adopta la ley natural, esas explicitaciones " per modum additionis " que la misma adquiere no gozan de la inmutabilidad de los preceptos primarios y, de este modo, si se quiere ser consecuente con la idea de que los preceptos secundarios cambian a tenor de los tiempos habrá que admitir que, una vez desaparecidas las circunstancias que originaron determinada ampliación de la ley natural pueda declararse caducí el principio que de aquellas emanó. Y así, incluso en la misma doctrina tomista cabría dar lugar a la parte activa que la praxis humana tiene en la elaboración de los preceptos de la ley natural. Pero ello equivaldría a que esos aumentos por adición que se han realizado en los preceptos primarios, de suyo indeterminados

de la ley natural pudiesen desaparecer una vez desaparecidas las concepciones y circunstancias que les dieron lugar. Así algo que, en determinadas circunstancias podría ser declarado como de ley natural, dejaría de serlo en otras circunstancias contrarias. Por ejemplo, puede decirse que la propiedad privada de los medios de producción perteneció aún incluso como un avance, a la ley natural en los tiempos en los que la burguesía impuso sus reglas al mundo, pero que hoy, en los momentos de socialización en que nos hallamos, aquella concepción de la propiedad privada ha dejado de pertenecer al derecho natural y la nueva forma que este ha de revestir ha de ser la de la apropiación colectiva (estatal o cooperativa) de los medios de producción puestos en manos privadas, en los casos en que la concentración de poder a aquellos dan paso sea tal que pueda suponer un perjuicio para el bien común de una determinada colectividad o del bien común de los hombres en general. Así podríamos pensar que lo que se ha añadido a la ley natural " per modum additionis " podría cambiar una vez que cambiasen las circunstancias concretas en que aquello se gestó. Así, desde una perspectiva tomista, quedaría la posibilidad de que el derecho natural no se identificase con el derecho particular que las clases dirigentes han elaborado para el mantenimiento de sus propios privilegios.

Sin embargo, al hablar del otro modo en que la ley natural puede cambiarse esto es, " per modum subtractionis " Sto. Tomás se encuentra en una posición mucho más cauta y

llega incluso a hacer desaparecer las esperanzas de cambio de la ley natural que más arriba habíamos concebido. El cambio de la ley natural de manera que deje de ser natural al algo que antes lo era está muy oscuro, se vela de un gran recelo en la mente de Sto. Tomás. " Cuanto a los primeros principios de la ley natural, esta es absolutamente inmutable; cuanto a los segundos, que dijimos ser ciertas conclusiones propias, cercanas a los primeros principios, la ley natural no se muda en general, como si dejase de ser recto lo que prescribe. Puede en algún caso particular mudarse, y esto en los menos, por algunas causas especiales que impiden la observancia de tales preceptos " (851) Con lo que aquellas ilusiones que más arriba nos hacíamos con respecto al valor que la praxis histórica de los hombres pudiese tener sobre la explicitación concreta en unas determinadas circunstancias de la ley natural se nos ha esfumado. Pero Sto. Tomás no deja clara la observación que nos hacíamos más arriba. Por ejemplo, puede decirse que el reconocimiento de la libertad para todos los hombres fué un paso hacia adelante por el camino de la ampliación aditiva de la ley natural, pues antes parecía de ley natural el que unos fuesen libres y otros esclavos. Pero la libertad de los hombres entendida como posesión y fruencia de algo estático siempre igual a sí mismo ha desaparecido. No se puede mantener hoy que un proletario por muy libre que le reconozcan las constituciones, tiene en sus manos, en la mayoría de los países, los medios que van a convertir su libertad " natural " estática en libertad natural efectiva, dinámica o, llamémosla así, liberación. ¿ El ataque de los proletarios contra

aquellos principios del derecho natural que les reconocieron su libertad formal puede ser condenado en nombre del derecho natural ? Creo que es aquí por donde el pensamiento escolástico hace agua y deja sin solucionar cosas que son imprescindibles para el hombre de nuestro siglo. Así, la pretendida inmutabilidad del derecho natural, no ya sólo axiológico sino ontológico queda bastante oscura en una visión estática y ahistórica, en una visión en Cosmos de los problemas que afectan a los hombres.

La visión tomista es demasiado metafísica, en el sentido en que parece presuponer que todos los preceptos del derecho natural están ya realizados de una vez por todas y no cabe a los hombres labor alguna en su explicación. Con lo que además de ser metafísica, es eminentemente ahistórica y desconoce la creatividad humana en la explicitación concreta y circunstanciada de aquellos sus valores primarios.

El pensamiento cosmogénico de Teilhard podría ayudarnos sobremanera en la buena comprensión de la inmutabilidad de los imperativos del derecho natural. Ya hemos señalado la importancia que el cambio de perspectiva en la visión de la naturaleza tiene para todos los campos del conocimiento humano. En este terreno de la inmutabilidad del derecho natural va a cobrar un relieve especial. Frente a la postura de Sto. Tomás de que todos los hombres reciben una misma ley natural por el hecho mismo de ser hombres, con lo que de consideración metafísica, estática o geométrica de

la naturaleza supone ésto, Teilhard mantiene una visión cosmogenética y evolutiva que hace del tiempo la médula de los seres. Incluso la Ley de Complejidad-Consciencia a la que hemos asimilado a la Ley Eterna y a la Ley Natural no es una ley ya promulgada de una vez para siempre sino que, fenomenológicamente se nos aparece como la ley rectora de todo el devenir universal y, por tanto, sometida ella misma a devenir. Pues no es una ley extrínseca al movimiento del mundo sino los principios inmanentes, rectores de su actividad que el mundo va realizando necesariamente hasta llegar al hombre y libramenete a partir de la Noosfera. Incluso a nivel humano, hemos comprobado que sólo a partir de este momento se encuentran los hombres en condiciones de asumir y plantearse lógicamente el imperativo del Universo personal al que, sin embargo, desde su aparición sobre la Tierra, como elementos onológicos de una deriva universal hacia estadios superiores de complejidad y de consciencia iban siendo dirigidos. Lo que no quiere decir que lo hiciesen necesariamente al modo de los animales. La afirmación de la libertad en Teilhard está suficientemente clara desde la aparición de la Reflexión sobre la tierra. Lo unico que sucede es que los imperativos del Universo personal se les presentaban como a retazos; como, diríamos con la terminología biológica de Teilhard, " ortogénesis laterales " hasta llegar a encontrarse con la percepción del Espacio-Tiempo y el conocimiento de la Evolución como estructura máxima de lo real sensible en que aquellas ortogénesis parciales coincidieron con la línea de progresión máxima del Universo, con la " ortogénesis de fondo " a la que este se encontraba sometido desde siempre

pero que sólo a partir de aquellos descubrimientos devino consciente, a escala planetaria.

Así pues, el imperativo máximo del, llamemoslo así, jurnaturalismo de Teilhard es, junto a la deriva de fondo de todo el devenir cósmico hacia estadios de mayor complejidad y de consciencia, hacia lo más improbable en el camino de la Neg-entropía, un descubrimiento histórico que los hombres han ido realizando afanosamente a lo largo de su historia y que sólo hoy se nos abre con todas sus maravillosas perspectivas. Por ello, sólo hoy es posible una energética humana total y por eso el imperativo de un Universo personal, entendido como la suma de todas esas energías puestas al servicio de la persona puede ser la gran opción que salve a la Humanidad de las dificultades en que se encuentra, en su estadio actual, para seguir creciendo en la línea de fondo que exige la cosmogénesis.

Así, desde el primer momento la perspectiva de Cosmos se opone a la de Cosmogénesis. Mientras aquella primera era metafísica y ahistórica, esta otra es fenomenológica y eminentemente histórica o temporal. Pero, algunos reprocharían a esta visión cosmogenética el carácter de la objetividad e inalterabilidad de aquella primera y disolver los imperativos en una especie de "panta - rei" en la que no se sabría qué es lo que se debe hacer y qué omitir. Así, el P. André Vincent O.P. al afirmar que "La ley del obrar humano ya no es otra que la de la Evolución universal". El sentido moral se identifica con el sentido cósmico. Ya no hay una

ley moral aparte de las leyes físicas sino tan sólo una ley de Progreso inseparablemente física y moral. Tal es la consecuencia de la revolución teilhardiana. La idea tradicional de ley natural es absorbida por la evolución cosmogénica y metamorfizada. La ley de los actos humanos deja de ser la de un espíritu que se reconoce (a través del Cosmos) como relativo al absoluto del Bien para pasar a ser una consciencia que se descubre como relativa al Cosmos en la Evolución. La ley moral es la ley de participación del hombre en la " corriente cósmica ". El sentido moral deviene el sentido de la Evolución". (853) Y mas tarde achaca a la concepción teilhardiana el ser, como la Cosmogénesis misma a la que pertenece, una ley de progreso infalible y el no poner límites a la Evolución ni a la energía humana. " Ella (la ley de complejidad-consciencia) prohíbe limitar la fuerza como si fuera un pecado: " el pecado " . Ahora vemos por qué: la fuerza de que se trata es la energía evolutiva, el alma del proceso cósmico; no es puramente moral sino, por el contrario " fisico-moral" como el mismo proceso. No hay límites al proceso de la Cosmogénesis; no hay derechos contra la ley... Todo lo vivo, todo lo que es fuerte es conforme al proceso vital: ¿ acaso la ley de Energía confiere un derecho ilimitado a la fuerza ? " (854). El P. André Vincent, pues, no sólo acusa a Teilhard de disolver los imperativos morales sino que también quiere hacerlo parecer como campeón de una moral de los fuertes, algo así como un Nietzsche evolutivo.

Nada tan injusto como esa acusación. Vamos a tratar en primer lugar de la segunda parte de esta requisitoria para

luego volver sobre la primera. En cuanto a que Teilhard sea un defensor de la moral de la fuerza nos remitimos a lo que dijimos más arriba sobre el sentido en que debe entenderse la Fuerza cuando Teilhard (855) dice que limitarla es el mayor pecado, el unico pecado. Se trata de la limitación de las energías que nos empujan hacia niveles superiores de complejidad y de consciencia, es decir, de racionalidad. Y limitar lo que nos empuja hacia estadios superiores de racionalidad es tambien, dentro de la orbita tomista en que el P. A-V. se inscribe un pecado. Precisamente, ¿ no consiste el pecado, para los escolásticos, en apartarnos de lo que nos dicta la voz de nuestra conciencia moral, reflejo de nuestra razón práctica, como un deber, para dejarnos llevar de tendencias propias que nos inclinan a lo malo al modo en que ya lo expuso el latino al decir " Video meliora, proboque; deteriora sequo " ?. ¿ No es el pecado seguir las " deteriora aunque nuestra razón práctica nos empuje ne necesariamente, sino por vía de deber moral a realizar las " meliora " ? Por tanto no hay para asombrarse en que Teilhard considere un pecado, " el pecado ", la limitación de la Fuerza, pero Fuerza entendida en el sentido de racionalidad ascendente.

Pero la segunda cuestión es aún más grave porque el P. André-Vincent hace aparecer el pensamiento teilhardiano como la disolución de la Etica y, por tanto, del derecho natural dentro de una Cosmogénesis sobre cuya orientación nada sabemos. Así se disuelve el derecho. Con ello nos muestra el P. André-Vincent ser refractario absolutamente al pensamiento teilhardiano y, quizás, no haberle entendido en

tosa su profundidad. ¿ Cómo, tras haber hecho tantos esfuerzos (de los que ya dimos cuenta más arriba) para emparentar a Teilhard con el realismo crítico y natural de Sto. Tomás pueden entenderse esos ataques tardíos ? Si el P. André-Vincent rechaza en bloque todo el conjunto de intuiciones y pensamientos de Teilhard debería haberlo dejado claro desde un principio. Podría haberse así ahorrado la tarea de escribir un largo artículo. Pero si intenta salvarlo o, al menos, comprenderlo no tiene por qué escandalizarse de que, para Teilhard, la ley moral sea la participación del Hombre en la deriva cósmica. Lo extraño, dentro del sistema teilhardiano, sería lo contrario. Pero el sentido moral, como hemos intentado explicarlo más arriba, no consiste en dejarse llevar " more pantheistico " por la Evolución, sino en humanizar a esta y llevarla a su termino moral (ésto es, al Universo personal) mediante los esfuerzos conjuntos de la Humanidad. Por eso, las energías que, hasta la Noosfera, eran físicas y biológicas, se han transformado, con la aparición de la Reflexión, en energías morales, libres, por tanto, de conseguir o no su objetivo. Pues, si el termino de la socialización como centración de los hombres y compresión máxima de las energías humanas), sin embargo, ese termino adoptará la forma que la humanidad entera desee darle, será un mundo construido en torno a la persona humana por medio de la técnica y del amor (Universo personal) o será una agrupación de hombres comprimidos los unos junto a los otros desde el exterior. (termitera, colmena). Y en este sentido, la Evolución puede ser una escuela de alta moralidad en cuanto que nos ponga en camino de realizar efectiva-

mente la primera alternativa. Por eso la moral no se disuelve en la Evolución. Será una moral de movimiento frente a la MORal de equilibrio que supone una visión en cosmos del conjunto de la realidad sensible; una moral con imperativos diversos de la Moral del Cosmos, pero Moral al fin, con sus imperativos propios, irreductibles a los imperativos evolutivos de los niveles inferiores a la Noosfera, aunque en continuación de los mismos. Si, como lo hace el P. André-Vincent dejamos a un lado la fenomenología teilhardiana y no entendemos en ella lo que significa la dialéctica de la naturaleza y las nociones de umbral y de continuidad-discontinuidad nunca podremos entender los imperativos morales y jusnaturalistas de la misma. Por ésto, nosotros hubieramos recomendado al P. André-Vincent el haber realizado preliminarmente una crítica de aquella y no atacarla a través de sus derivaciones con lo que los mal avisados podrían suponer que no ha entendido el problema porque desconoce los datos esenciales del mismo.

La ética y el derecho natural que podemos encontrar en la fenomenología teilhardiana son, pues, eminentemente evolutivos. (856) . Pero, como hemos tratado de demostrarlo, Evolución no es sinónimo de azar, casualidad, etc. La Evolución actuando a nivel humano plantea al hombre unos imperativos determinados. Dentro de la historicidad que la cosmogénesis supone hay unos elementos, que podríamos denominar, de fondo o " radicales " que se encuentran presentes a lo largo de todo el proceso evolutivo y que, llegados a un nivel noosferico, se manifiestan de modo radicalmente nuevo. Se ofrecen al hombre para ser libremente realizados. Son el crecimiento

de la complejidad y de la consciencia a nivel humano. Esos elementos radicales son los que hemos tratado de encuadrar dentro de la parte referente a la energética humana y no insistiremos ahora sobre ellos. Lo que sí queremos dejar claro es que en sentido se entiende su " radicalidad " o, en terminos escolásticos, su inmutabilidad a lo largo del proceso cosmogénico.

Como punto de partida, hay que insistir en que esos elementos radicales no son metafísicos sino históricos y evolutivos. Así, pues, pueden cambiar - hasta aquí ninguna discrepancia con Sto. Tomás - en cuanto que las circunstancias en que se encuentran los hombres hagan necesaria una explicitación más clara de los mismos. Habría pues una posibilidad de cambio " per modum additionis ". Donde la visión cosmogénica y la tomista discrepan mas radicalmente es en punto de la mutabilidad del derecho natural " per modum subtractionis ". Y ello es una consecuencia del papel que la Acción o praxis humana juegan dentro de uno y otro sistema. Para Sto. Tomás cabe que los hombres cambien aditivamente la ley natural pero no que deje de ser natural algo que lo era antes, más que en muy contados casos. Ello es posible si se considera el derecho natural como un " a priori " metafísico de una naturaleza humana nuclearmente siempre igual a sí misma. Si la Acción humana puede mejorar entitativamente al ser humano (a diferencia de lo que ocurre en el tomismo y en otros sistemas filosóficos, en los que la posición u omisión de la acción humana puede acarrear una responsabilidad individual mas no cósmica), el hecho es que esa praxis tiene una parte mucho más importante en el sistema teil-

hardiano que en el tomista. Y de ahí que los imperativos " radicales ", en la visión de Teilhard no puedan separarse de las circunstancias concretas en que se expresan. Además como la praxis humana, al igual que la Vida, va encontrando sus caminos " a tatons " puede ser que se consideren expresión de esos postulados radicales determinadas cosas que son la mejor expresión de los mismos en un momento concreto y poco después hayan de ser abandonadas (dejen de ser radicales o naturales esas cosas) como consecuencia de que las circunstancias en las que las acciones de los hombres se encuentran y a las que han de responder han cambiado. Con esto Teilhard no " liquida " todo el jusnaturalismo, sino que, en nuestra opinión introduce en él las exigencias de la dialectica de la naturaleza de la que una visión en Cosmos de la realidad podía tranquilamente prescindir. El derecho natural teilhardiano es, pues, una dialectica entre esos elementos radicales que forman la línea de progreso de la humanidad hacia la construcción de un Universo personal y las circunstancias concretas en que los hombres han de realizar esos imperativos, que, a su vez, influyen para que esos elementos radicales del jusnaturalismo tomen cuerpo y posición en otras nuevas exigencias. Para terminar estas reflexiones pongamos el ejemplo que señala Zador Tordai en su trabajo " L'Ultra-humaine et l'activation des energies " (857) y en el que se puede ver clara la dialectica, elementos radicales-circunstancias concretas. Es un ejemplo que puede ilustrar muy bien las reflexiones anteriores por tratar de un tema considerado siempre como de derecho natural: la propiedad.

" Teilhard demuestra, bajo innumerables formas que el deve-

nir humano forma, en la actualidad, una estructura de tal suerte acoplada que la existencia de un individuo es imposible fuera de sus relaciones con los otros. Cualquier objeto que podamos tomar es producto, bajo una o otra forma, de la actividad de millones de seres humanos... Este trabajo físico e intelectual - como lo subraya el P. Teilhard - ha pasado por tal grado de centración que el proceso de producción puede ser considerado en tal forma colectivo que su producto es, en último análisis, un producto social, colectivo.

¿ Es concebible que la dirección de un trabajo tan altamente socializado no esté igualmente socializada? ¿ Y que la propiedad de este producto así creado no sea igualmente social?
(858). Cómo no ver hasta qué punto en el jushaturalismo teilhardiano van unidos los elementos radicales con los simplemente circunstanciales e históricos. Entre unos y otros hay una tal unión que la inmutabilidad del derecho natural ha pasado a ser una dialectica en vez de un postulado metafísico. Pero no por ello ese derecho ha perdido su caracter de permanente y de punto de referencia para juzgar en todo momento la actividad jurídico-positiva. Lo que sucede es que el juicio habrá de realizarse teniendo en cuenta las circunstancias de espacio-tiempo en que haya de emitirse. Así es como hay que entender la inmutabilidad del derecho natural en Teilhard de Chardin.

1.- Teilhard de Chardin nos aporta una nueva concepción de la Naturaleza. El modo tradicional desde el que todas las perspectivas filosóficas han mirado al Cosmos ha sido una ~~plataforma estática~~. En esa perspectiva el Mundo era una totalidad siempre igual a sí misma tanto en el espacio como en el tiempo. La visión que aporta Teilhard es completamente distinta. Partiendo de los hallazgos y descubrimientos de la Biología, Teilhard comprende la enorme importancia que el Tiempo juega en la vida del Cosmos concebido como totalidad. A partir de esta constatación, Teilhard llegará a enunciar el siguiente axioma: El Mundo no es ya una totalidad siempre igual a sí misma, estática y cerrada, un Cosmos sino que, ante nuestros ojos maravillados, el Mundo aparece como una totalidad en marcha, como un proceso, como una Cosmogénesis en suma. Esta proposición no es meramente un nuevo modo de ver cómo han sucedido las cosas en el Mundo. Tiene una enorme importancia para nuestras representaciones lógicas, pero Teilhard insiste en que esta visión en Cosmogénesis refleja, con verdad, el modo en que ontológicamente se ha desarrollado la Naturaleza que se nos ofrece como no-yo (incluidos en ella los mismos hombres).

En el hallazgo de esta conclusión, Teilhard se ha visto altamente influenciado por la consideración del Tiempo y de su papel dentro

del planteamiento moderno de las Ciencias. El Tiempo no es ya, como lo había sido en la mayoría de las Filosofías, un receptáculo indiferente sobre el que se teje y se desteje la Historia cósmica y humana. El Tiempo, en la perspectiva teilhardiana, tiene un carácter orgánico, irrepetible y original en cuyo trascurso cada cosa encuentra su oportunidad o momento de aparición. A lo largo de este Tiempo-orgánico, el Cosmos ha ido creciendo paulatinamente en una dirección determinada, hacia estadios superiores de Complejidad y de Consciencia.

Este nuevo hallazgo permite a Teilhard la formulación de una Ley, clave para comprender todo su sistema: la Ley de Complejidad-Consciencia. Esta Ley nos muestra el desarrollo del Cosmos según una deriva hacia estadios cada vez superiores de organización y, concomitantemente con ella, de consciencia y racionalidad. La Ley de Complejidad-Consciencia es la estructura clave del universo intelectual teilhardiano.

Los descubrimientos de Teilhard representan una verdadera estructura ontológica del Mundo. Pero además pueden ser la base para la reconstrucción de una ciencia totalizada del Cosmos o de la Cosmogénesis que, desde la quiebra de la Filosofía de la Naturaleza de corte griego y escolástico, los hombres habían tratado de realizar sin conseguirlo. Esta ciencia nueva, una Física en el sentido griego de la palabra, es lo que podemos denominar Fenomanología y de ella se sirve Teilhard para conceptualizar sus descubrimientos propios. Esta Fenomenología, para darnos una exacta representación de la Cosmogénesis debe ser, en primer lugar, una Fenomenología dialéctica. Los pasos más importantes de la Cosmogénesis pueden equipararse a verdaderos saltos dialécticos en los que la acumulación de cantidades progresivamente

llega a obtener, en una especie de paroxismo, su transformación en una nueva cualidad. Esta es la noción de umbral, de una importancia decisiva en el pensamiento teilhardiano.

Pero, además, si la Fenomenología quiere hacer honor a los fines para los que ha sido concebida debe transformarse en una verdadera Fenomenología de la Historia cósmica. En ella aparecerán claramente expuestos los umbrales principales por los que ha pasado el proceso de Cosmogénesis hasta llegar al estadio en que actualmente se encuentra. Las tres etapas fundamentales en la marcha hacia una mayor centro-complejidad son la Cosmogénesis, la Biogénesis y la Antropogénesis. La más importante es ésta última, dentro de la perspectiva a la que nosotros nos estamos refiriendo. La Antropogénesis comienza con la aparición de la consciencia refleja sobre la Tierra, con la llegada del Hombre. Progresivamente ha ido franqueando el largo camino de los siglos hasta llegar en el estadio en que hoy la encontramos. Desde el primer momento de su aparición sobre la Tierra, la Reflexión se ha mostrado esencialmente abierta, traslativa. Toda reflexión es ya y al mismo tiempo una co-reflexión. El Hombre se encuentra abierto, desde su nacimiento, hacia sus semejantes. Es una potencia de socialización. Esa potencia de socialización se ha mostrado bajo mil formas diferentes a lo largo de la Historia humana, pero sólo en el momento actual está llegando a un punto crítico que obliga a los hombres a plantearse en sus mismas raíces el futuro de la Humanidad, del que ahora, como en ningún otro momento de su Historia lo habían sido, son dueños y responsables. Es la hora de la Socialización compresiva.

Esta nueva visión de la Naturaleza no puede estar exenta de consecuencias para nuestras perspectivas jurídicas. El cam-

bio de perspectiva de la Naturaleza presenta en Teilhard de Chardin, tiene consecuencias inmediatas para nuestros planteamientos filosóficos. Podemos pasar a la noción de un Derecho Natural radical bastante diferente de lo que hasta el momento se había entendido por Derecho Natural. Es un derecho natural radical en cuanto que no es totalmente inmutable, aunque siga unas líneas radicales de crecimiento y expansión (aumento de la complejidad y de la conciencia), pero se distingue del Derecho Natural de contenido variable en que no es una mera forma susceptible de llenarse con cualquier contenido, sino que señala unos caminos de orientación para el Derecho Positivo, desde los cuales puede juzgarse a éste.

2.- Teilhard de Chardin nos aporta los elementos necesarios para mantener la posibilidad lógica del Derecho Natural. Una de las grandes aporías de los positivistas contra el derecho natural era la de que en éste había un paso ilícito entre el ser y el deber ser. La fenomenología de Teilhard puede ayudarnos a superar esta contradicción desde diferentes perspectivas. En primer lugar, mediante la máxima categoría lógica del pensamiento de Teilhard: la unión creadora. Para Teilhard toda unión centrada es, en cierto modo, una creación. La Historia del mundo refleja un proceso que va desde una multiplicidad inorganizada hacia estadios de unificación creciente. En este proceso tiene una importancia decisiva la noción de transformación creadora. En segundo lugar, la transformación creadora abre un paso a una lógica eminentemente dialéctica. La concepción del mundo de una gran parte de los filósofos es una concepción estática en la que los diversos elementos se oponen

de dos en dos, completamente irreductibles los unos a los otros. La lógica teilhardiana es eminentemente dialéctica y no admite estas estrechas compartimentaciones del mundo. En ella, el paso de un umbral nuevo hace surgir cualidades totalmente distintas. En una lógica semejante, no hay lugar a una oposición total entre ser y deber ser, tal y como lo entendían los positivistas. Finalmente, la unicidad específica del hombre dentro del mundo fenoménico, es fundamental en esta perspectiva. El hombre se halla en continuidad con todo lo que le precede en la naturaleza, pero su razón le hace estar también en una radical discontinuidad respecto de los anteriores estadios de la Comogénesis. En esos estadios, piedras, plantas y anormales, sería necesariamente determinadas inclinaciones naturales. La aparición de la reflexión, con el distanciamiento respecto del entorno que acarrea, hace que el hombre conciba en términos de deber ser lo que en aquellos anteriores estadios se presentaba en términos de ser. La moral sustituye a la filosofía de la naturaleza. No hay dificultad para montar el deber ser sobre la naturaleza.

3.- Teilhard de Chardin abre la posibilidad de hablar de derecho natural desde una perspectiva ontológica. Los positivistas negaban que se pudiera encontrar en la naturaleza pautas de futurición y juicio del derecho positivo, dada la equivocidad del término naturaleza. Teilhard supera esta contradicción desde varios puntos de vista. En primer lugar, mediante la consideración de la naturaleza como un todo dinámico orientado. Así, abandona las posturas estáticas desde las que podía mantenerse la división radical entre ser y deber ser. La

Cosmogénesis se dirige hacia estadios progresivamente crecientes de complejidad y de consciencia. En segundo lugar, la Historia del mundo puede representarse como una dialéctica Materia-Espíritu. Entre una y otro no hay solución de continuidad, sino crecimiento progresivo del segundo apoyado sobre organizaciones progresivamente superiores de la primera. Al llegar a la etapa humana el espíritu adopta una supremacía enorme y puede encontrar en la marcha de la Cosmogénesis los caminos necesarios para la futurición u el juicio del derecho positivo. Finalmente, la ley de Complejidad-Consciencia, nos descubre cuales han de ser esos caminos y , con ello, nos hace llegar a comprender los valores que deben de ser mantenidos en un derecho natural radical, especialmente, el crecimiento progresivo, por obra del hombre de la complejidad y de la consciencia.

5.- En esta perspectiva podemos hablar ya de la posibilidad de un Derecho Natural radical y axiológico, Es decir, podemos considerar al derecho natural como unos valores mínimos y dialécticos que sirvan de orientación y de hueces para el derecho positivo. A esta conclusión llegamos partiendo de dos supuestos. En primer lugar, la posibilidad de conocer a la Naturaleza como una totalidad objetiva. Para Teilhard no cabe el escepticismo ni el relativismo. Una cosa, para ser, tiene que ser pensada. Se salva Teilhard también del idealismo subjetivista, ya que, si bien mantiene una estrecha relación dialéctica sujeto-objeto, no por ello puede decirse que el mundo externo sea pura y simplemente una creación del sujeto cognoscente. Para Teilhard la Naturaleza es una totalidad objeti-

va que encierra dentro de sí al sujeto cognoscente, el cual, sin embargo, puede llegar a una representación de verdadera de la misma. En segundo lugar, la consideración de la naturaleza como una potencia axiológica. La Naturaleza tiene una deriva que, llegada al estadio humano, se transforma en un valor a realizar por el hombre.

5.- El imperativo primario del Derecho Natural radical es la construcción de un Universo-personal. La Noosfera puede terminar su recorrido histórico de diferentes maneras, pero los hombres, aleccionados por la lógica de la complejidad-consciencia deben esforzarse por construir un Universo a escala humana: un Universo-personal. El Universo-personal es todo lo contrario de un totalitarismo o de un individualismo. Supone la reconciliación del hombre con la naturaleza, consigo mismo y con los demás hombres. El Universo-personal salva los escollos del totalitarismo y del individualismo porque realiza una unificación, según las leyes de la verdadera Unión que podemos resumir en lo siguiente:

- la Unión crea
- la Unión diferencia
- la Unión personaliza.

Lo personal se opone a lo individual y a lo totalitario. Pero éste fin ético ha de ser conseguido por los hombres que tienen la obligación de concretarlo históricamente.

El imperativo máximo del Derecho Natural radical es, ante todo, una opción personal y concreta de todo hombre por darle un sentido al mundo. Pero esta opción no es un asunto

propio del carzcter bueno o malo, de cada hombre individualmente considerado, sino que se apoya sobre unas bases de credibilidad científica: el proceso creciente de convergencia y comprensión de la Humanidad. En este momento concreto el Universo-personal necesita de hombres responsables dispuestos a llevarlo a cabo. Aceptando este presupuesto, pasamos de una ética estática a una Moral de movimiento en la que los imperativos revisten formas concretas diferentes de las que han revestido en épocas anteriores.

6.- En esta perspectiva hay una trasposición de la acción u de la responsabilidad humana. Hasta el presente, en la mayoría de las concepciones filosóficas, estáticas y ahistóricas, estas dos cosas eran algo exclusivamente jurídico (en el sentido peyorativo que Teilhard da a este término). La acción podía ponerse o no, pero ello era indiferente para la suerte del Cosmos. La posición u omisión de ua acción acarreaba una responsabilidad exclusivamente ética o jurídica, desprovista de consecuencias ontológicas para el perfeccionamiento del mundo. En la concepción teilhardiana, el hombre concreto no es ya libre de realizar o no determinadas acciones sino que tiene la obligación de concurrir, ontológicamente, al perfeccionamiento del mundo, a la marcha total de la Cosmogénesis. La posición u omisión de una acción son de enorme importancia para todo el futuro del proceso cósmico. Además, la acción humana no puede realizarse indiferentemente en un sentido u en otro. Tiene que adoptar unas características determinadas, es decir, debe de plantearse en la línea de concurrir a todo lo que suponga un crecimiento

de la Complejidad y de la Consciencia. La acción humana se hace coextensiva al proceso de Cosmogénesis.

Igual trasposición sufre la responsabilidad por nuestras acciones. Hasta el momento, la responsabilidad humana era exclusivaente jurídica o ética. Desde el momento en que, como nunca a lo largo de su historia, el hombre tiene en sus manos el futuro de la Cosmogénesis, su responsabilidad es una responsabilidad ontológica. Cada acción humana concreta y la Acción humana total serán responsables del éxito o del fracaso de la Cosmogénesis.

7.- También varían los preceptos secundarios del jusnaturalismo. La realización de un Universo-personal supone la racionalización de las energías morales y físicas que han de construirlo. La ética se transforma en una energética moral. Se trata de hacer rendir al máximo las diferentes energías humanas en la construcción de un Universo-personal. En definitiva, los imperativos secundarios del Derecho Natural teilhardiano se pasarán en el crecimiento de las energías de complejidad y de consciencia, libremente operado por el hombre. Estos imperativos secundarios tienen una indeterminación semejante a la del imperativo primario. Es decir, han de ser concretados históricamente por la praxis humana. Teilhard señala sin embargo algunos caminos por los que actualmente debe dirigirse dicha praxis. Por lo que se refiere a las energías de complejidad, debe profundizarse el dominio del hombre sobre la misma naturaleza humana (Eugenesia y Psicoanálisis) y sobre la naturaleza en

general (crecimiento del maquinismo, cibernética, etc.)
Por lo que se refiere a las energías de consciencia, los
hombres deben esforzarse por racionalizar la investigación
científica y las fuerzas unitivas que encierra el amor (tan-
to el amor hombre-mujer, como la amistad y el sentido cósmico
que nos empuja a una unión progresiva y creciente con los
demás hombres hasta llegar al universalismo en que consiste
el fin de la Noosfera).

8.- Las propiedades fundamentales del Derecho Natural
(universalidad e inmutabilidad) sufren también una tras-
posición en el pensamiento de Teilhard de Chardin. La uni-
versalidad del precepto primario solamente se ha convertido
en algo evidente (y aún no para toda la Humanidad) a par-
tir del paso del Ecuador de la socialización. Parece que
ésto vaya contra la misma universalidad. Pero conviene dis-
tinguir en el pensamiento teilhardiano dos facetas. Una pri-
mera de pertenencia ontológica de cada hombre al proceso de
Cosmogénesis, con lo que, aún por vía inconsciente, la ley
de complejidad-consciencia ha actuado sobre la Humanidad
desde la aparición de la reflexión sobre la tierra. Una se-
gunda de conocimiento lógico de dicha propiedad que, como
hemos señalado más arriba, sólo empieza a hacerse patente
en determinados grupos de la Humanidad desde hace unos pocos
años.

También cambia la inmutabilidad. Esta propiedad del
Derecho Natural no puede entenderse ya como una constante
y permanente identidad de éste consigo mismo. En la perspec-
tiva teilhardiana la inmutabilidad no lo es de todos y cada

uno de los preceptos, sino tan sólo de los ejes fundamentales (crecimiento de la complejidad y de la consciencia) del proceso cosmogénico. Lo que sí varía de un modo radical es la concreción histórica de los mismos. La praxis humana es fundamental para la concreción de los preceptos éticos, tanto el primario como los secundarios.

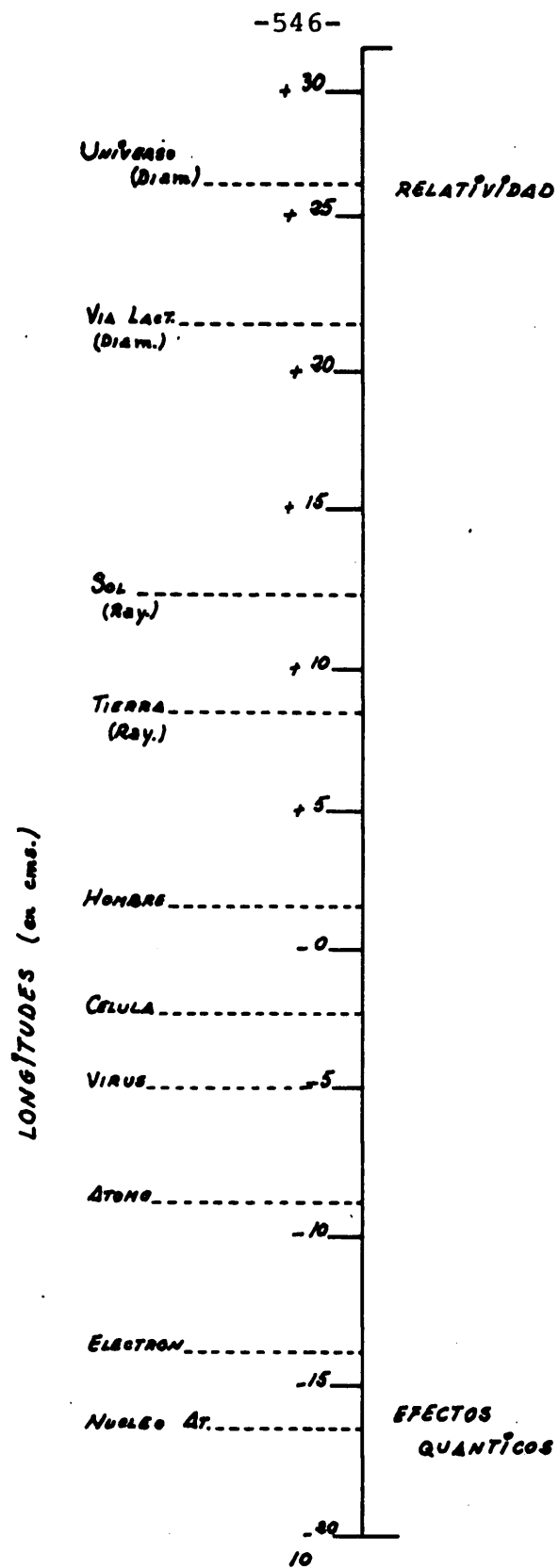


FIGURA 1

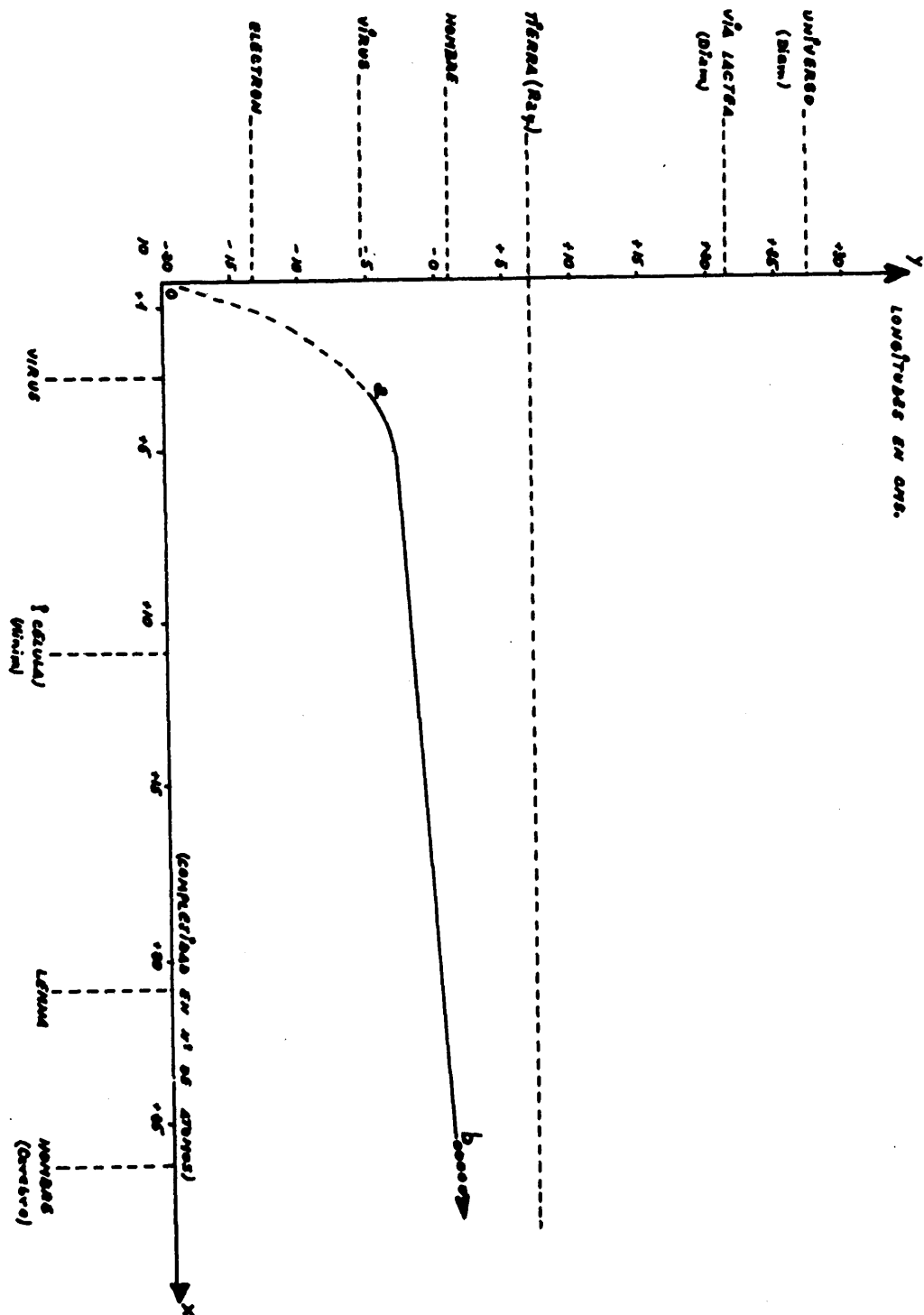


FIGURA 2

El infinito de complejidad

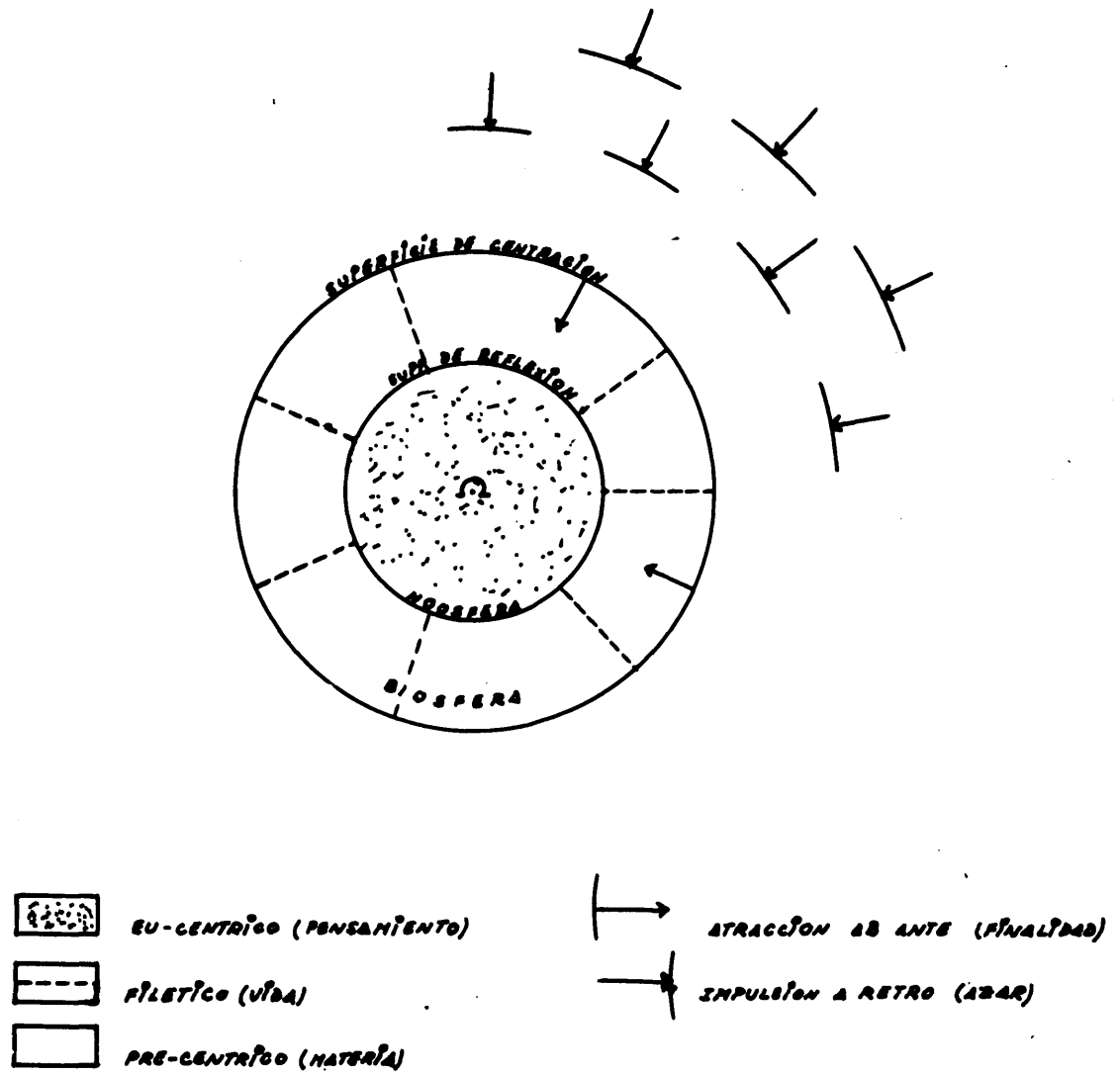


FIGURA 3

Los diferentes estadios de centración en el Cosmos

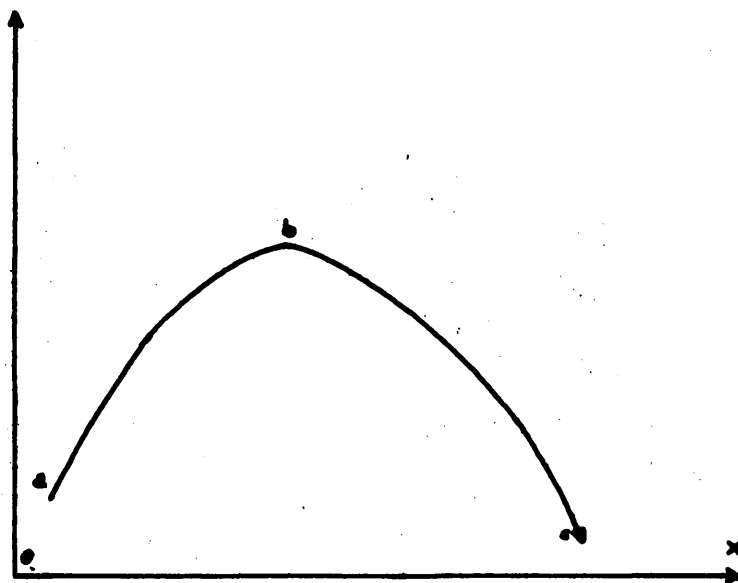


FIGURA 4

La curva de la Entropía

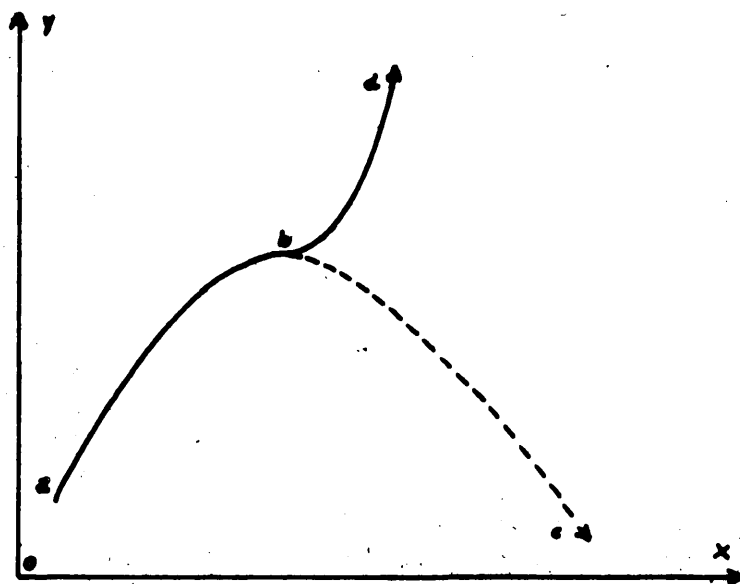


FIGURA 5

Los efectos de Neg-Entropía

NOTAS

ABREVIATURAS

Para poder entender bien las notas que vienen a continuación damos inmediatamente una tabla de abreviaturas. Quisiéramos señalar que las citas de Teilhard de Chardin se hacen siempre por la Edición Francesa y que la responsabilidad de su traducción debe cargarse en la cuenta del autor de esta tesis.

T. I	Le Phenomene Humain
T. II	L'apparition de l'homme
T. III	La vision du passé
T. IV	Le milieu divin
T. V	L'avenir de l'homme
T. VI	L'energie humaine
T. VII	L'activation de l'energie
T. IX	Science et Christ
G.Z.H.	Le groupe zoologique humain
E.T.G.	Ecrits du temps de la guerre
G.P.	Génese d'une pensée
L.V.	Lettres de voyage

(1) Christian d'Armagnac. Le premier Teilhard.- Etudes Mayo 1965, P 653

(2) Christian d' Armagnac.- Ibide., P. 655

(3) Puesto que la coherencia y la fecundidad, es decir, aquello que sirva mejor para centrar todo el Universo en torno a uno de esos elemntos son el criterio de validez de un ahipótesis para Teilhard. Si una hipotesis es coherente y fecunda, puede afirmarse de ella que es verdadera. Cf. T. I , P. 259; t.VI P.70; T.VII P397

(4) N. M. Wildiers.- Teelhard de Chardin et la pënsee catholique .- Editons du Seuil, Paris, 1966, P. 188.

(5) M. Barthelemy -Madaule . Berson et Teilhard de Chardin. Editions du Seuil, Paris 1962. P. 137

(6) T. III, P. 19

(7) No todos eran mecanicistas. Darwin, por ejemplo, habla en la segunda edición de " El origen de las especies" de que la vida fué " infundida " en la hipotética primer forma "por el Credor ". Lo que Darwin no acepta es la teoría teológico-biológica de a creación inmediata por Dios de cada una de las especies animales

(8) En la exposición de esta parte seguiremos de cerca a M. Barthelemy -Madaule, Bersons et Teilhard de Chardin. P. 130-135

(9) L. Wialleton.- L' illusion transformiste. P. II Apud Barthleemy-Madaule, Berson, Teilhard de Chardin. P. 130

(10) M. Barthelemy-Madaule, Berson, Teilhard de Chardin. P. 133

(11) M. Barthelemy-Madaule, Berson, Teilhard de Chardin. P.134

(12) Christian deArmagnac. Le premier Teilhard.

(13) T. III, P.163-197

(14) T. III, P. 175

(15) Conviene señalar que 25 años más tarde, en 1950, al hablar de la Evolución, Teilhard nos dirá, terminando así la Universalización del fenómeno y mostrando como por dentro las ideas en que se inspiró en los años 1920-1930 se han revelado ciertas, que la Evolución ha dejado de ser una hipótesis y se ha convertido en " una condición a la que, de ahora en adelante, deben satisfacer todas las hipótesis " (T. III, P. 348

(16) T. III , P.15-40

(17) T.III, P. 113-142

(18) T.III, P. 17

(19) T.III. P. 23

(20)- T.III P. 25

(21) Cf. Barthelemy-Madaule, Bergson, Teilhard de Chardin.- P.133

(22) T.III, P. 33

(23) T.III P.37

(24) T.III P.39

(25) T.III, P. 39

(26) T.III. P.115

(27) T.III, P. 12)

(28) Y.III P.132

(29) T.III P. 161

(30) T.III P.137

(31) T. III, P. 141

(32) Teilhard se esfuerza en estos años, por las razones que luego veremos, en separar estrictamente la filosofía de su pensamiento científico. Esta separación spolo es válida mientras se admita que el campo de la sucesión experimental en el tiempo es una teoría única y exclusivamente científica. Sin embargo, Teilhard nunca pudo, aunque por mucho tiempo lo intentó, convertir a su pensamiento en algo puramente científico. La distinción que hace aparecer en estas páginas es frágil. El mismo Teilhard la abandona después. Ese plano de la " causalidad profunda " es el residuo que Teilhard deja a una Metafísica que, en aquellos años, no con toda la razón, él estima superado.

(33) T.III, P.213-223

(34) T.III, P. 214

(35) T.III, P 348

(36) T. M., P. 8

(37) T. III., P. 347

(38) Cf. El Avertissement del Phenomene Humaine.-
T.I, P 21

(39) T. I. P. 22

(40) T. III, P. 147

(41) T. III. P. 153

(42) T. III, P. 153-154

(43) T III, P. 161

(44) T III, P. 165

(45) T. III P 180-181

(46) T

- (46) M. Barthelemy-Madaule, Bergson et. Teilhard de Chardin. - P. 66
- (47) M. Barthelemy-Madaule, Bergson et Teilhard de Chardin.- P. 67
- (48) T.I, P. 241
- (49) T. III, P. 182-183
- (50) T. VII, P' 262-263
- (51) T.VII, P. 264-265
- (52) Cf. C. M., P. 8
- (53) Cf Philosophie de la Nature, de J. Maritain.- Traducción castellana de Juan Román Delgado, por la que se cita. Editorial Club de Lectores, Buenos Aires, 1952
- (54) Cf, p.e. entre nosotros, la obra de Tierno Galván
- (55) Cf J. Garcia Morente y J. Zaragueta.- Fundamentos de Filosofía Editorial Espasa Calpe.- Madrid 1943.- P. 15-20
- (56) J, Maritain Philosophie de la Nature.- P.126-130
- (57) X. Zubiri , en " Ciencia y realidad ".- Naturaleza Historia, Dios.- 4ª Edición, Madrid, 1959, Editora Nacional.
- (58) Cf. I. Kant Kritik de Reinen Vernunft, en el volumen Die Drei Kritiken ihren Zusammenhang mit dem Gesand= Werk.- Alfred Kroener Verlag.- Stuttgart, 1960. P. 149-155. Sin embargo, conviene no ver en Kant un defensor del idealismo absoluto. Para él, la realidad sensible juega un gran papel en toda su filosofía. No olvidemos que el concepto sin la intuición queda vacío, hueco, dentro de su pensamiento. Con esta afirmación, pues, no pretendemos hacer de Kant un adversario irreductible del empirismo. Por el contrario, lo que Kant intenta, en un esfuerzo gigantesco, es la búsqueda de los límites

de la razón humana y una de las causas de que eliminase a la Metafísica, como ciencia, fué precisamente esta: que, según él, carecía de apoyatura empírica. Kant asume y transforma muchas de las ideas del gran empirista inglés David Hume. Por lo tanto, no puede ser considerado como un idealista absoluto.

(59) En las líneas que siguen vamos a recoger argumentos y conclusiones de J. Maritain en su Philosophie de la Nature, ya citada, y los trabajos, " Ciencia y Filosofía" y " La Filosofía y la unidad de las Ciencias ", recogidos en el volumen Ciencia y Filosofía.- Editorial Taurus.- Madrid, 1958; así como de X. Zubiri en Naturaleza, Historia, Dios, ya citada, especialmente los trabajos " Nuestra Situación Intelectual ", " Ciencia y Realidad" y " El saber filosófico y su Historia "

(60) X. Zubiri.- Naturaleza, historia, Dios, P. 94

(61) J. Gredt.- Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae.- Editorial Herder , Barcelona 1961,- P 202, T.I

(62) J. Gredt.- Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae.- Editorial Herder. T.I P. 210

(63) J. Maritain .- Le Paysan de la Garonne.- Editorial Desclee de Brouwer.- 5ª edición, Paris, 1966 P 206-208

(64) J. Maritain Philosophie de la Nature. P 65

(65) J. Maritain. Philosophie de la Nature P 95

(66) C. Cuénot.- Pierre Teilhard de Chardin .Les Grandes Etapes de Son Evolution.- Editorial Plon, Paris 1958 P, 26.

(67) Para observar los " Grandes atractivos " de una discusión escolástica en forma puede consultarse con fruto el ejemplo que aporta J. Gredt en sus Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae.- T.I. P 87-88

(68) Cf. J. Maritain. Le Paysan de la Garonne, P 133

en donde critica a Teilhard y se pregunta " ¿ Por qué, después de sus AÑOS DE ESTUDIO, bajo la autoridad de maestros sabiamente designados, sin duda para la misión de enseñar , ha permanecido en una ignorancia o un olvido tan perfecto de absolutamente todo lo referente al " Doctor communis " ?". El mismo Gilson, según Maritain, se ha extrañado igualmente de este aparente misterio. Tal vez, si Maritain y Gilson hubiesen pasado por determinados cursos de Lógica y Metafísica tomistas, como debió de experimentarlos Teilhard y de los que tampoco falta experiencia al autor de estas páginas no se extrñarían de esa ignorancia teilhardiana con un asombro cuasi-aristotélico. Ignorancia de derecho, que no de hecho, pues si nos atenemos al criterio de sus mejores biógrafos, por ejemplo, C. Cuénot , citado en la nota 66, Teilhard no ignoraba los secretos del " Artificium logicum " tomista e incluso había ganado premio como brillante defensor de tesis al estilo escolástico. (Cf Cuénot.- Pierre Teilhard de Chardin, P. 24-26)

(69) Avertissement del Phénomene humaine. T.I., P 21

(70) Cf. a título de ejemplo, T.III , P. 75-111, en el trabajo L' Hominisation; T.VI, P. 67-114, en Esquisse de'un Univers personnel ; T.III, P. 305-326, en La Place de l'homme dans l'Univers; T.VII, P.103-134, en La Centrologie; T.V., P. 127-156, en Vie et Planetes y en G. Z. H., de 1949.

(71) Nos referimos aquí a la fenomenología tal y como la entiende Teilhard de Chardin, esto es, como una ciencia generalizada y, en última estancia, como una Física al estilo griego, es decir, lo que los escolásticos llamaron Filosofía de la Naturaleza. Esta fenomenología o ciencia profunda de lo real sensible es totalmente distinta de lo que por tal término entiende una parte de la filosofía contemporánea. El mismo Teilhard ha señalado la diferencia entre una y otra fenomenología. " Reconozco que mi " fenomenología" no es la de Husserl ni la de Merleau-Ponty... si los entiendo bien, los " fenomenólogos " se atribuyen ese título indebidamente en la medida en que parecen ignorar una de las dimensiones más esenciales del Fenómeno,

el cual no sólo consiste en ser percibido por una consciencia individual, sino en significar " además y al mismo tiempo) a esa consciencia particular que se encuentra incluida en un proceso universal de " noogénesis ". No comprendo que alguien quiera reivindicar para sí el título de " fenomenólogo " y escriba libros enteros sin mencionar siquiera, sin nombrar en ningún momento la Cosmogénesis y la Evolución.

(Citado por C. Cuénot en Pierre Teilhard de Chardin P 311 como carta escrita por Teilhard a ese mismo autor en 11 de abril de 1953). Teilhard, al hacer del hombre una parte consciente dentro del proceso evolutivo logra escapar de la tramapa idealista en la que se encontraban aun enredados los fenomenólogos de corte husserliano. En ellos la " representación " subjetiva privaba aún sobre la realidad objetiva del fenómeno.

(72) Carta de 29 de Abril de 1934, citada por N. Luyten en Teilhard de Chardin et la pensée catholique.- P. 20

(73) En la bibliografía de C. Cuénot, la mayoría de las obras registradas se dedican a un estudio estrictamente científico de diversos problemas de paleontología. Cf C. Cuénot.- Pierre Teilhard de Chardin.- Páginas dedicadas a bibliografía.

(74) Sobre a este aspecto puede confrontarse el artículo titulado " la découverte du Passé ", en T.I T.III, P. 257-269, muy especialmente la frase de la página 264 " Habiendo partido a descubrir el pasado, la consciencia ha descubierto inopinadamente el porvenir

(75) Cf. J. Maritain .- Le Paysan de la Garonne, P. 206-208

(76) Cf. P. Chauchard.- L'etre humaine selon Teilhard de Chardin, traducción castellana en Editorial Herder Barcelona, 1965

(77) P. Chauchard.- Op. cit.- P. 16

(78) P. Chauchard.- Op. cit. P 18

(79) P. Chauchard. Op. Cit. P 26-27

- (80) C. Cuénot . Prefacio de Teilhard de Chardin , El Pensee Catholique .- P. 11
- (81) T.I. P. 21
- (82) Cf. P. M. P 8
- (83) Cf. Nota 70
- (84) P. 1, P 22
- (85) X. Zubiri. Naturaleza, Historia, Dios. P 94
- (86) E. Rideau .- La Pémsee du P. Teilhard de Chardin Editions du seuil.- Paris, 1965.- P 54
- (87) C. Cuénot.- Teilhard de Chardin. Editions du seuil Paris 1963 , P 80
- (88) N. Luyten. Teilhrad de Chardin en La Pensee Catholique. P 22
- (89) T.IX , P 53
- (90) T IX P. 55
- (91) A. Jeanniere . Teilhard de Chardin a la Pensee Catholique. P 50
- (92) M. Berthelemy-Madaule. Teilhard de Chardin Le P Pensee Catholique. P 33
- (93) Cf. N. Luyten Teilhard de Chadin La Pénsee Catholique. P. 21
- (94) La palabra " gas " está tomada por Teilhard en este contexto de modo metafórico. Con ella quiere denominar a todos los agregados compuestos por una amplisima pluralidad de partes. No es que Teilhard crea que a los seres humanos forman un gas, sino que les da este apelativo para que nos fijemos en su multiplicidad y en su aparente, sólo aparente, separación semejante a la que tienen las partículas de un gas.

(95) T.III, P. 309

(96) T.III P. 309

(97) T.III P 311

(98) T.V. P. 134

(99) T.V. P. 136-137

(100) T.III, P 313

(101) T.V. P 137

(102) G. Z. H.- P. 21-22

(103) T.III. P 315. Sin embargo, esa cualidad nueva, de centración sobre sí mismo, que, para Teilhard, constituye el núcleo fundamental de esta parte de su pensamiento no puede ser medida con la exactitud con que puede medirse el volumen de un electrón o el de un astro. La cuantificación del grado de " Centro-Complejidad " de un elemento cósmico no es posible. Por lo menos no lo es en el estado actual de las ciencias.

(104) T.III, P. 315.

(105) G. Z. H. , P. 25

(106) André Astier.- Teilhard de Chardin en La Pénsee Catholique.- P. 53-54-55 . Se nos ha señalado que la traducción del término francés -"conscience" por el castellano " Consciencia " supone la introducción de una palabra no admitida en nuestro idioma, de un neologismo. Efectivamente, en el idioma castellano existe el adjetivo " consciente " (Yo soy consciente de algo) pero no el sustantivo " consciencia " (yo no tengo consciencia de algo, sino que sólo tengo conciencia de ello). Somos conscientes de que introducimos un término nuevo al dar la traducción a que más arriba nos hemos referido. Y mantenemos el neologismo pues nos parece a todas luces necesario. En los idiomas latinos y también en la lengua inglesa, el término " Conciencia "

(" conscience " en francés e inglés; " Coscienza " en italiano) recubre dos realidades distintas que importa bastante delimitar. Así, por ejemplo, en la versión abreviada del Diccionario Enciclopédico Espasa-Calpe (2ª Edición .- Madrid 1933.- T.I., P 953) se define a la conciencia como " propiedad del espíritu humano de reconocerse en sus atributos esenciales y en todas las manifestaciones que en sí mismo experimenta " y también como " conocimiento interior del bien que debemos hacer y del mal que debemos evitar " y como " conocimiento exacto y reflexivo de las cosas ". Así pues, en su uso actual, el vocablo designa dos cosas totalmente distintas. De un lado, tiene un significado psicológico y lógico (propiedad del espíritu humano... y conocimiento exacto...) . De otro, un carácter ético, totalmente distinto del significado anterior (conocimiento del bien...). Ambos significados pueden ser confundidos y da lugar a penosas confusiones en el entendimiento de la obra de Teilhard. El idioma alemán, a diferencia de los lenguajes que han tomado esta palabra del latín tiene dos palabras para designar cada una de esas realidades diferentes. Así, la conciencia en cuanto término psicológico y lógico se denomina " Bewusstsein " y en cuanto que se refiere al terreno ético se nombra con la voz " Gewissen "

La ambivalencia de la expresión castellana nos ha llevado a la introducción del término consciencia al traducir el francés " Conscience " , en los contextos en que se refiera a su significado psicológico y lógico. Tanto más cuanto que, en la definición del término en sentido psicológico, el Espasa se refiere a una " propiedad del espíritu humano " y Teilhard extiende la consciencia, en diferentes grados y formas, a todas las manifestaciones de lo real (también las piedras, también los animales tienen, en el sentido que más tarde se verá, una cierta consciencia). Por el contrario, reservamos el término consciencia para todos aquellos contextos cuyo contenido ético o religioso. Pensamos conseguir así una mayor precisión en la exposición del pensamiento de Teilhard y de nuestro propio.

Por otra parte, no somos los primeros en defender esta traducción. También el Profesor Crusafont-Pairó ha usado el término consciencia en su traducción castellana

del Phenomene humaine " (Cf. Teilhard de Chardin El fenómeno humano. Traducción, prólogo y notas de M. Crusafint-pairó. Editorial Taurus.- Madrid 1963) Así en la página 57, señala el caracter de neologismo del término y en la 73 se halla de acuerdo con nuestra postura al señalar; " tanto aquí como en otras partes del libro, el termino " consciencia " ...está tomado en su acepción, la más general, para designar toda especie de psiquismo, desde las formas más rudimentarias concebibles de percepción interior hasta el fenómeno humano con conocimiento reflexivo "

(107) André Astier.- Teilhard de Chardin en La Pénsee Catholique.- P. 55

(108) Evidentemente, cuando hablamos de infinito no nos estgamos refiriendo a la cualidad propia de Dios sino que tomamos el termino en la acepción de algo cuyas raíces en el pasado o cuyas prolongaciones en el futuro no tienen untermino sensible y capaz de aprehensión.

(109) Cf. La Vie Cosmique, de 1916, en E. T. G. Editorial Grasset.- Paris 1965

(110) N. M. Wildiers. - Teilhard de Chardin en La Pénsee Catholique.- P 188

(111) Cf. Teilhard de Chardin en La Pénsee Catholique P. 193

(112) Teilhard de Chardin en La Pénsee Catholique P 203. Esta afirmación de A. Jeanniere es excesiva. Aún deasparecida la ley de Complejidad-Consciencia, quedaría siempre en el sistema de Teilhard el proceso de unificación humana que se basa en el caracter socializante de toda reflexión. Toda reflexión es una corrección.

(113) Cf. T.III. P 315

(114) Cf. M. Barthelemy-Madaule, Bergson et Teilhard de Chardin.- P 72

(115) T.III , P 103

(116) T.IX, P 72-73

(117) T.VI, P 72-73

(118) T.VII P 302

(119) T.III, P 75-111

(120) Cf. T.VII, P. 11-112

(121) T.VII. P 106-107

(122) Decimos que tiene coherencia porque cumple perfectamente las condiciones que Teilhard señala para que una hipótesis sea coherente. " El criterio esencial, la marca específica de la Verdad consiste en su potencia de desarrollo indefinido, no sólo sin hacer brotar contradicciones internas sino también consiguiendo formar un conjunto positivamente construido en el que las partes se soportan y se complementan mutuamente y cada vez mejor(" Comment je vois, inédito gentilmente cedido por el P. Riaza S. J.)

(123) N. M. Wildiers Teilhard de Chardin en la Pensee Catholique. - P 189

(124) M. Barthelemy-Madaule. Teilhard de Chardin en La Pensee Catholique. P. 201

(125) A. Astier, La misma obra, Teilhard de Chardin en La Pensee Catholique. P. 95

(126) In Anal. Post. , I , Lect 1

(127) E. Rideau. La Pensee du P. Teilhard de Chardin.- P. 54

(128) E. Rideau. Le Pensee du P. Teilhard de Chardin. P' 55

(129) T. III, P 253

(130) T. IX. P 122

(131) M. Barthelemy-Madaule.- Teilhard de Chardin en La Peensee Catholique.

(132) Sobre la dialectica continuidad-discontinuidad. Cf. T. I P. 163 y T. VII P 197

(133) Cf. T. VI p 74

(134) C. Cuénot.- Teilhard et Le Marxisme, en "Europe ", N. 431-432 (Marzo- Abril 1965).- P. 179

(135) C. Cuénot.- Teilhard de Chardin.- P 103.
Sin embargo, hay autores que niegan la existencia de una verdadera dialectica en Teilhard de Chardin. Así, por ejemplo, Etienne Borne que señala: " El pensamiento de Teilhard no es en absoluto dialectico. Esta afirmación puede sorprender porque es muy facil dar a la palabra " dialectica " demasiado de moda, una extensión tan amplia y una comprensión tan basta que llegaría a recubrir, entre otras filosofías a la doctrina teilhardiana. Suponer que las cosas se mueven en la medida en que son reales y que el superpasamiento es la ley del devenir podría ser considerada una tesis dialectica en el sentido más general de una expresión facilmente plegable y manejable. Y entonces se podría concluir que Bergson y Teilhard de Chardin proponen una interpretación dialectica del mundo. Pero esto equivaldría a omitir lo que constituye el caracter específico de cualquier dialectica y que aparece en toda su plenitud en el Hegelianismo, es decir, la importancia decisiva de la contradicción y, por tanto, de la negación en el fondo de toda realidad, la cual no puede entonces moverse, superarse y ser creadora de novedad más que en la medida en que ella misma se opone a sí misma. El valor positivo de la negación es el meollo de la idea dialectica. Entonces, la " durée " bergsoniana, continuidad insoluble de crecimiento, no tiene nada de dialectico, y es precisamente lo contrario de un movimiento dialectico: si los momentos del tiempo parecen negarse unos a otros es porque, según Bergson, la imaginación sufre el engaño de una proyección de la exterioridad material sobre una sucesión, la cual, así espacializada, disimula su verdad bajo un simbolismo falsificador. Y el impulso vital, otro de los grandes temas del bergsonismo, de la misma naturaleza que la durée es igualmente no-dialéctico. Aún

más, es antidialectica ya que los obstáculos que encuentra en esa " materia refractaria " que le obliga a dividirse, a adormecerse en la inconsciencia, a perderse en una multiplicidad de reacaídas, no las encuentra en sí mismo (¿ Cómo podría lo divino ser contrario a lo divino ?), sino que los encuentra fuera de él sin ninguna dialectica: ni la vida se revuelve contra la materia ni el pensamiento contra la vida, sino que , por el contrario, la vida lleva a feliz termino las promesas de la vida; el tirmpo de la evolución, hecho de largas maduraciones y explosiones brusacas, es único y no implica ruptura alguna que introduciría la inquietud en su misma esencia. Este camino del Universo hacia una mayor cmm-plejidad y una mayor consciencia desarrolla , actualizándolas una serie de virtualidades; yn la relación de la potencia al acto, clave de la Evolución, es mucho más aristotélica que Hegeliana y excluye, por consiguiente, toda dialectica en el auténtico sentido de la palabra. Pocos pensadores han filosofado con tanta seguridad como Teilhard y Bergson contra la negación y la nada ". (Matiere et Esdprit dans la Philosophie de Teilhard de Chardin.- Cahiers de Recherches et débats du Centre Catholique des Intelectuells Francais.- N. 40, Octubre, 1962.- P. 47-48)

(136) E. Bloch.- Die selbsterkentniss Erläuterung zu Hegel .- Traducción española de W. Roces, por la que se cita, bajo el titulo El pensamiento de Hegel.- Fondo de cultura económica.- Mejico 1949.- P. 94

(137) G. V. F. Hegel.- Wissenschaft der Logiek.- Citado por J. Hirschberger,- Historia de la Filosofía.- Editorial Hereder. Barcelona 1962.- Traducción de Luis Martínez Gomez S.J...- Vol. II , P 226

(138) F. Copleston. A History of Philosophy .- Image Books.- New York , 1965.- Vol VII, Parte 1, P 232.

(139)F. Copleston. A History of Philosophy.- Image Books. New York. 1965.- Vol VII, Parte 1, P. 232

(140) E. Bloch. Op. Cit.. P 113

(141) Sobre la dialectica em Marx, consultar J. Y. Calbez.- La Pénsee de Karl Mrx.- Traducción catellana de F. Trapero, por la que se cita, en Editorial Taurus.- 2ª Edición

Madrid 1960.- P 378-386

(142). E. T. G. P. 109-132

(143) E.T.G. , p. 184

(144) E.T.G. P 184-185. Teilhard no es un metafísico. Pocas veces intentó seguir ese camino y, cuando lo hizo, fué prontamente detenido bien por los consejos de sus compañeros bien por negativas procedentes de Roma. El concepto de " Nada Positiva " al que se refiere esta nota es una de esas incursiones por el campo metafísico para las que el incipiente filósofo del Ser no logró encontrar una expresión satisfactoria. Es a Nada positiva, que es una imploración de Ser, no es una noción rigurosamente filosófica. Tiene más de una opción, de un deseo de expresión de una convicción personal que de la seria racionalidad metafísica. Teilhard intentó mostrar que, en una perspectiva filosófica, la Creación es algo necesario. Necesario no con necesidad metafísica sino moral. Pero esta noción sigue siendo confusa y susceptible de inducir a confusiones.

(145) Cf. Comment je vois.- Inédito de 1948, gentilmente prestado por el Padre Fernando Riaza.

(146) Comment je vois. P. 18, N. 28

(147) T VII, P 109

(148) Una muy acertada representación gráfica de las estructuras de la Evolución en Teilhard de Chardin puede consultarse en Teilhard de Chardin en La Pénsee Catholique. (P 142) Su autor, el P. Adolf Haas S. J. la explica allí ampliamente (Cf. P. 162-167). La referencia de este texto nos exime de una mayor sintetización de nuestro pensamiento al final de este capítulo

(149) Cuando hablamos de Derecho Natural radical lo haremos por oposición al Derecho Natural de contenido variable del que tantas veces han hablado los jusfilósofos. Este segundo nos parece podrá sufrir el reproche de ser excesiva-

mente formalista. Lo unico que en él no variaría serían una primeras máximas exclusivamente " a priori " susceptibles de llenarse con cualquier contenido. Desde esta perspectiva nos parece imposible hablar de una inmutabilidad del Derecho Natural. La expresión Derecho Natural radical es más coherente para los fines de una nueva fundamentación del mismo. La adopción de este termino significa que el derecho natural no varía arbitrariamente sino que tiene unas líneas, unos vectores inmutables de crecimiento. Esos vectores suponen un contenido determinado capaz de mayores concreciones de mayor explicitación e, incluso, de decaimiento. Pero apuntan a algo real y concreto distinto de lo que supone el derecho natural de contenido variable. Una más amplia exposición de nuestras ideas se encontrará en la parte tercera capítulo 4 , número 3

(150) Cf. T I, especialmente P 159-165. Tambien T II P 319.

(151) Cf. E. Rideau. La Pénsee du Pere Teilhard de Chardin. - P 106-112.

(152) A. Jeanniere. Teilhard de Chardin en La Pénsee Catholique.- P 50

(153) Parte primera, capítulo tres, N. 2

(154) T V. p 235-289; G. Z.H., P 37

(155) Cf. Nota 132

(156) Cf. T I, P. 79-80 y P 249

(157) En el primer sentido Cf. T.I, P 304. Para el segundo, T VII, P. 382

(158) No podemos experimentar el principio ni el fin sensibles del Universo.

(159) E. Rideau.- Op. Cit. - P. 107

(160) Cf. T.I, P. 46-48 y 62-64; T.II , P. 362-364; T.III, P. 235; T.VI, P. 22

(161) Cf. T.V, P. 69b y T. VII, P. 382

- (162) Cf. T.V, p. 329; T.I, p. 304
- (163) C. Cuénot.- Teilhard de Chardin, p. 80
- (164) Cf. T.I, p. 185-186; T.II, p. 313-314; G.Z.H. p. 79.
- (165) E. Rideau.- Op. Cit. p.108
- (166) Cf. José Luis Aranguren.- Etica .- Editorial Revista de Occidente.- 2ª Edición, Madrid 1959.- p.63- SS
- (167) Cf. T. II, p. 336 y M. Barthelemy-Maduale.- Bergson et Teilhard de Chardin.- p. 336-337.
- (168) Toda reflexión es, de suyo, co-reflexión.
- (169) T.I, p. 249;
- (170) E. Rideau, Op. Cit. - p. 110
- (171) La socialización existe, en estado embrionario, desde la aparición de la reflexión sobre la Tierra.
- (172) Sobre la libertad y la ley de Complejidad-Consciencia, ver 2ª parte, capítulos 4 y 5.
- (173) Sobre la necesaria personalidad del Punto Omega, G.Z.H. , p. 162
- (174) Summa Theologica.- I, q. 2, a. 3
- (175) Un tiempo cerrado sobre sí mismo en el que siempre se dan vueltas en torno al mismo eje conduce al inmovilismo.
- (176) No nos podemos detener ahora en el estudio de los movimientos intelectuales sobre los que ha influido la concepción del tiempo cíclico, aunque es un trabajo que no des-
deñamos realizar en otra ocasión.
- (177) Habría que estudiar las relaciones ocultas que existen entre el pesimismo y el quietismo.

(178) Cf. Rosenberg Der Mitus des 20 Jahrhundert y A. Hitler.- Mein Kampf.

(179) Cf. T.I, p 62 y T.VII, p. 416

(180) Sobre el optimismo de Teilhard, Cf. T.V, p. 55-
-81

(181) Anónimo.- Diez años después.- Cuadernos para el Diálogo, N. 19 (Abril 1965).

(182) Sobre las relaciones entre Teilhard y el marxismo, Cf. - C. Cuénot.- Teilhard de Chardin et la Marxisme, ya citado; C. Cuénot, Teilhard y el marxismo.- Cuadernos para el Diálogo.- N. 9 (Junio, 1965); desde una perspectiva marxista R. Garaudy.- Perspectives de l'homme.- Traducción castellana de F. Mazía, por la que se cita.- Editorial Platina, Buenos Aires 1964.- p. 162-238 (Con contribuciones que le discuten de C. Cuénot y C. Tresmontand)

(183) Sobre este tema, Cf. C. Tresmontand.- Essai sur la pensée hebraïque.- Traducción castellana, por la que se cita en Editorial Taurus.- Madrid 1962.- Especialmente p. 33-63.

(184) Expresión de Sir Julian Huxley, que Teilhard gusta de repetir. Cf. T.I. p. 244-245.

(185) Cf. tercera parte, capítulo 4 N. 3 sobre la inmutabilidad de la ley natural en Teilhard.

(186) Cf. C. M.- p. 3

(187) Cf. E.T.G.

(188) E.T.G., p. 5

(189) Cf. T.I p. 34-41

(190) T.I, p. 35

(191) Todo prolonga sus repercusiones hasta el infinito en el futuro y las recibe de la infinitud del Pasado.

(192) Esta es una expresión mu característica de Teilhard. El la tradujo al francés " étoffe de l'Univers ". Para dar una traducción literal de este término deberíamos verterlo al castellano po " Tela del Universo ". Sin embargo la versión francesa de Teilhard de ese término alemán (Wetstoff) es una traducción inexacta. Así lo señala C. Cuénot al decir que " la palabra francesa " étoffe" evoca más o menos la idea de tejido, en tanto que, para un alemán, " stoff " significa simplemente sustancia, materia, y nada más ". (C. Cuénot.- Teilhard de Charadin en La Pénsee Catholique.- p. 99) Conformes con este matiz de Cuenot, nosotros al traducir en lo que sigue las expresiones " étoffe del Univers " o " Wetstoff ", las verteremos al castellano por " Matreia Universal, cósmica o del Universo ", a diferencia de otros tradyctores que siguiendo literalmente el término francés, lo han hecho por " Tela del Universo ". Es de destacar, por otro lado, que el P. Fernando Riaza S. J. vierte el término por la antigua palabra castellana " Estofa " , quedando así la expresión Weltstoff " traducida por " Estofa cósmica"

(193) T. I, p. 37

(194) Cf. Nota 132

(195) T. I, p. 40

(196) Cf. Nota 191

(197) T.I, p. 41

(198) T. III, p. 179-180

(199) T.I, p. 33-48

(200) Cf. T.I, p. 46-47

(201) Ese estadio que Teilhard coloca como antípoda de la Humanidad totalizada en el Punto Omega y que constituye la " Nada positiva " a que nos referíamos en la nota 144.

(202) T.I, p. 48

(203) Teilhard, por el contrario, intenta abarcarlo todo. " Nada más que el Fenómeno. Pero también todo el Fenómeno" Es la frase con que abre el Avertissement del Phenomene Humain

(216) Cf. E. Rideau.- Op. cit.- p. 162

(217) Cf. T.I, p. 60. Teilhard ha matizado mucho esta afirmación en épocas posteriores.

(218) M. Barthelemey-Madaule, Bergson et Teilhard de Cardin.- p. 104

(219) Cf. Nota 217

(220) T.I, p. 62

(221) T.I, p. 57

(222) Cf. Parte 1º; capítulo 3

(223) T.VII, p. 109

(224) Cf. Figura 4

(225) Cf. T.VII, p. 111

(226) T.VII, p. 113

(227) Cf. T.VII, p. 130

(228) La Biología moderna no puede operar sin la noción de evolución. En Trasfromismo biológico es un dato que se ha impuesto aunque los biologos sigan discutiendo sobre las formas en que la evolución se hace posible (discusión entre neo-darwinistas y neo-lamarckianos)

(229) Teilhard no descarta la hipótesis.

(230) Cf. Nota 167-168

(231) " La perfección feométrica (del animal) no está en la línea de nuestra evolución, totalmenye orientada hacia la agilidad y la libertad ". (T. I, p. 314)

(232) Cf. Las reflexiones de Jeans citadas por Teilhard en T. V, p. 136-137

(233) Para ellos, la admisión de la ortogénesis equivale a la de la finalidad metafísica.

(234) M. Barthelemy-Maduale, Bergson et Teilhard de Chardin, p. 159.

(235) M. Berthelemy-Madaule, Bergosn et Teilhard de Chardin, p. 159.

(236) T.I, p. 153

(237) Teilhard admite este efecto dispersivo en la Biosfera (Cf. T.III, p. 338) Pero junto a él coloca una ortogenesis de fondo hacia estadios de mayor consciencia (Cf. T.VI, p. 33-34)

(238) T. III, p. 385

(239) T.III, p. 390

(240) Ya hemos esbozado, en parte, esta división al hablar del modo en que la energía radial actuaba a lo largo de las tres esferas que podemos descubrir en el Universo

(241) Cf. M. Berthelemy-Madaulke, Bergson et Teilhard de Cardin. p. 171

(241) Cf. M. Berthelemy-Madaule, Bergson et Teilhard de Chardin. p. 172

(243) C. Tresmontand en Introduction a la Pénsee de Teilhard de Chardin.- Traducción castellana de F. Trapero, por la que se cita.- Editorial Taurus.- 3ª Edición. Madrid 1964.- p. 30

(244) Decimos leer en un sentido metafórico que no equivale a una lectura científica cuantificada.

(245) Cf C. Tresmontand , Introduction a la Pensee de Teilhard de Chardin. p. 30-32

(246) Super-Humanité, inedito de 1943, citado por el mismo de antes.- Introduction a la Pensee de Teilhard de Chardin. p. 31

(247) C. Cuénot.- Teilhard de Chardin. - p. 92

(248) Schroedinger fué el primero en bautizar así a esta especie de energía que escapa a la Entropía.

(249) M. Berthelemy-Madaule, Bergson et Teilhard de Chardin.- p. 164

(250) T. IX, p. 126

(251) T.III, p. 237

(252) T.II, p. 309

(253) Habría que profundizar aun más y señalar que esa constatación no es sólo la confirmación experimental fundamental, sino el camino por el que la intuición genetal de la Cosmogénesis, llega a las playas de lo constatable. Es el mismo Teilhard quien así ,o afirma en el Post-face o resumen del " Phenomene humaine " , escrito en 1948, es decir, casi diez años después de la redacción original del libro. " En el pequeño terreno de nuestro planeta (el unico en que podemos por ahora hacer Biología) , la relación estructural anotada aquí entre complejidad y consciencia es experimentalmente indiscutible y cono cida desde siempre. Lo que confiere su originalidad a la postura mantenida en el libro que presento consiste en plantear, desde el principio, que esta propiedad particular poseida por las sustancias terrestres de vitalizarse cada vez más a medida que se complican en forma creciente no es sino la manifestación y exprdsión local de una deriva tan universal (y sin duda mas significativa aún) que aquellas, ya detectadas por la Ciencia, que inducen a las capas cósmicas no sóloa extenderse explosivamente como una onda, sino, tambien, a condensarse corpuscularmente bajo la acción de las fuerzas electro-magnéticas o de gravedad o incluso, a desmaterializarse por radiación; las diferentes derivas (lle0garemos a reconocerlo algún día) están probablemente estrictamente conjugadas entre sí ". (T. I, p. 334). Así, lo que se descubrió a nivel biológico es extrapolado al mundo de la Física, como, más tarde, (Cf. T. I, p. 338) se hará con el mundo de los Hombres. Esos tres mundos, esas tres esferas de la realidad sensible estan todas ellas regidas por una misma ley. Y esta es la originalidad de descubrimiento que Teilhard recaba para sí

(254) Sobre la Ley de desaparición de los pedúnculos
Cf. T. III, p. 155 de la Edición Castellana

(254 A) T.I, p. 164

(255) Cf. T.IX, p. 45-62

(256) Teilhard acepta esta máxima escolástica, reforzando de nuevo su confluencia con el pensamiento aristotélico. " La mayoría de los comentadores y discípulos de Teilhard repiten que este ha resuelto definitivamente, por su cuenta, ese idealismo pasado de moda que representan el platonismo y el espiritualismo " demodé ". En este lugar común no hay más que una media verdad que mutila a Teilhard y lo relega al aburrimiento... La filosofía de Teilhard se enraiza en una tradición que no es platónica ni cartesiana y que habrá que entroncar, sobre todo, con Aristóteles, quien adquirió su verdadera estatura histórica al contradecir a Platón y al sufrir la contradicción de Descartes. La metafísica de Teilhard, como la de Aristoteles es una Meta-biología que convierte al viviente en el ser natural por excelencia y busca en la intelección de la vida la explicación del ser universal (...) Teilhard, tras Bergson, añade a Aristóteles la dimensión de evolución pero como esta evolución se desarrolla en una organización creciente, el tema fundamental de una realidad que es vida, se encontrará orquestado en él, con todos los recursos que puede aportarle la Biología moderna ". (E. Borne.- Op. Cit.- p. 59-60

(257) Expresión característica de E. Le Roy, gran amigo de Teilhard que éste gusta de repetir.

(258) Cf., notas 167 y 168

(259) Kant señala que las cuatro grandes preguntas del Weltbegriff filosófico son:

- ¿ Qué puedo saber?, a la que contesta la metafísica
- ¿Qué debo hacer ?, a la que contesta la moral
- ¿ Qué puedo esperar ?, a la que contesta la religión
- ¿Qué es el hombre?, a la que contesta la antropología.

Y Kant resume: " Pero en el fondo, se podría poner todo en la cuenta de la antropología, porque las tres primeras cuestiones se refieren a la última ". (Citado por J. Marías.- Historia de la Filosofía.- Editorial Revista de Occidente.- Madrid 1941. p. 300

(260) También lo es del nuevo Humanismo Científico que, desde los primeros años de este siglo ha cobrado gran importancia en los países anglosajones

(261) J. Hirschberger Op. Cit.- Vol. II, p. 15

(262) Así sucede con la consideración exclusivamente biológica del hombre en conexión inmediata con los Primates y los prHominidos. Entre aquel y éstos solo hay un salto morfológico mínimo (a pesar de la revolución que supone la aparición de la Reflexión). Considerado el Hombre exclusivamente desde este punto de vista, su especificidad desaparece por completo. Por ello, Teilhard se queja de que no existe una ciencia del Hombre en la naturaleza.- Cf. T. III, p. 75-112 y T. IX, p. 117

(263) T. IX, p. 117

(264) T. III, p. 75-103

(265) C. Cuénot. Teilhard de Chardin, p. 88

(266) T. I, p. 21

(267) Esta es la especificidad propia del Hombre y lo que constituye la Noosfera.

(268) Cf. T. I, p. 182

(269) Cf. T. I, p. 244-245

(270) T. IX, p. 118

(271) En el hombre, como veremos en la tercera parte de esta tesis, está inviscerado todo el futuro de la evolución que, al quedar en sus manos, se presenta como un imperativo ético a realizar.

(272) T. III, p. 77

(273) T. III, p. 227

(274) Cf. notas 69 y 70

- (275) Cf. nota 254
- (276) T. II, p. 191
- (277) T.II, p. 192
- (278) T.III p. 80
- (279) T. I, p. 187-188
- (280) Cf. T. I, p. 187-188
- (281) G.Z.H. , p. 84-85
- (282) T.II, p. 196-197
- (283) Sobre el sentido de umbral Cf. M. Berthelemy-Madaule
Teilhard de Chardin en Le Pénsee Catholique.- p. 201-202
- (284) T IX, p. 120
- (285) T. I, p. 191
- (286) No es un objeto de la Fenomenología, ya que ;este no
se ocupa de la causalidad profunda.- Cf. nota 32
- (287) Cf. T. III, p. 93
- (288) Cf. T. I, p. 185
- (289) M. Crusafont-Payró.- " L'Hominization " en Teil-
hard de Chardin en Le Pénsee Catholique.- p. 133
- (290) T. III, p. 94
- (291) T. III, p. 253
- (292) T. I, p. 185-186
- (293) T. I, p. 186
- (294) T. IX, p. 123
- (295) La Hominización se nos presenta como una verdadera

paradoja. (Cf. T. I, p. 169) Considerada desde un punto de vista meramente biológico , es solamente una mutación como las demás, tal vez más insignificante que muchas otras. El salto morfológico es infimo. El Hombre entró silenciosamente en el mundo. " Sea que la consideremos en su contorno; sea que la consideremos en la morfología de su tallo; sea que la estudiemos en la estructura global de su grupo, la reflexión emerge filéticamente a nuestros ojos exactamente como cualquier otra especie."(T. I, p. 203)

(296) Cf. T. III, p. 91

(297) T. III, p. 92 . La mutación humana es una " mutación única en su género, pues, en el " phylum" al que ha dado vida aparecen desde el principio (excepcionales por su intensidad e incluso decididamente singulares en su novedad) las cuatro propiedades siguientes que vamos a estudiar sucesivamente". (G.Z.H. , p. 100) Estas cuatro propiedades son : extraordinaria potencia de expansión, extrema velocidad de diferenciación, persistencia del poder de germinación filética, coalescencia de las distintas ramas. (Cf. G.Z.H., p. 99-108)

(298) Cf. T.IX, p. 55-57

(299) Precisamente la reflexión y la libertad

(300) Inedito cedido gentilmente por el P. Fernando Riaza

(301) C. M. , p. 12

(302) Cf. M. Berthelemy-Madaule.- Bergson et Teilhard de Chardin.- p. 305

(303) C. M., p. 13

(304) Teilhard se equivoca, puesto que la primera vez que usa la palabra Noosfera es en 1925, en un escrito titulado " L'Hominization ", T. III, p. 75-111, exactamente en las páginas 89-92.

(305) C. M., p. 13

(306) C. M. p. 13-14

(307) T.I, p. 201

(308) Noosfera: De nous (en griego significa mente, razón, pensamiento, etc) y Esfera. Es decir, esfera pensante

(309) Cf. T. M.

(310) T. I, p. 201

(311) G.Z.H., p. 112

(312) Cf. nota 237

(313) Cf. T. IV, p. 204

(314) T. V, p. 205

(315) Cf. notas 167-168

(316) L. Legaz la Cambra.- Filosofía del derecho. Editorial Bosch.- 2ª edición, Barcelona 1961.- p. 258

(317) Cf. notas 167 y 168

(318) Recordemos el tema del Mitdasein en Heidegger.

(319) Teilhard se opone a las teorías modernas de la incomunicabilidad

(320) Teilhard conoce las dificultades de personalización y de socialización. Cf. T. I, p. 251-252

(321) Cf. E. Mounier.- La petite peur du XX siècle.- Traducción castellana de F. Trapero.- Editorial Taurus. 1ª Edición Madrid 1957

(322) También la socialización es un efecto de Evolución y, por tanto, algo histórico.

(323) Es decir, socialidad " infieri "

(324) Cf. T. V, p. 275-289

(325) Desde las derechas más radicales hasta los extremos izquierdistas todas las posturas ideológicas toman en la actualidad nota de este fenómeno.

- (326) Cf. nota 327
- (327) M. Crusafont-Pairó .- Teilhard de Chardin en la Pense Catholique, p. 195
- (328) M. Crusafont-Pairó.- Teilhard de Chardin en la Pensee Catholique, p. 196
- (329) G.Z.H. p. 109-169
- (330) T.II, p. 217
- (331) Por ejemplo Wilhelm W-undt y sus seguidores
- (332) T. V, p. 382
- (333) T.II,p. 218
- (334) T. II, p. 218
- (335) T. V, p. 382
- (336) Cf. T. V, p. 288-324
- (337) Cf. nota 336
- (338) Cf. T. V, p. 163
- (339) Cf. T. V, p. 161-162
- (340). T. V, p. 140
- (341) Muestra, a escaa fe grupo, de la capacidad individual de co-relexión
- (342) Cf. T.I., p. 22-23
- (343) Cf. Teilhard de Chardin en La Pénsee Catholique, p, 167
- (344) Ver parte primera , capítulo 3, n. 3
- (346) Rechtsphilosophie

(347) Cf. Legaz.- Op. Cit.- p. 118

(348) Cf. Legaz.-Op. Cit..- p. 118

(349) Cf. Julius von Kirchsmann.- Die Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft.- Versión castellana en la colección Civitas del Instituto de Estudios Políticos.- Madrid 1951

(350) Cf. Legaz.- Op. Cit. p. 119-125

(351) Cf. Legaz. Op. Cit. p. 249

(352) Poer ejemplo, la Escuela Escocesa del Derecho.

(353) Cf., §.VII, p. 197

(354) Legaz.- Op. Cit.- p. 278

(355) L. Recasens Siches. Estudios de filosofía del derecho.- Editorial Bosch.- Barcelona 1936.- p. 92. Este autor sigue manteniendo la misma postura en su tratado de filosofía del derecho.

(356) Cf. 2ª parte, capítulo 2, n. 2

(357) Legaz.p Op. Cit.- p. 120

(358) P.I. Stucka.- " La funzione rivoluzionaria del diritto e dello stato " en la obra colectiva Teorie sovietiche del diritto, preparada por U. Cerroni.- Versión italiana del mismo.- Editorial Giuffrè.- p. 9

(359) Stucka.- Op. Cit. p. 9

(360) Sobre el concepto de " Idea de derecho ", Cf.G. Burdeau.- Droit constitutionnel et institutions politiques.- Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.- Undécima Edición, Paris 1965.- Especialmente ver el parágrafo " El Estado y el Derecho ", p. 34 ss.

(361) La sociología la toma como un fenómeno en tanto que el derecho la utiliza en su función normativa.

(362) Dig., I, 5, 2

(363) Cf. Legaz.- Op. Cit. p. 264

(364) Cf. Legaz.- Op. Cit.- p. 263

(365) Sobre el concepto del Man y su raigambre existencialista, para su influencia en el campo jurídico, Cf. Legaz, Op. Cit, p. 170-178.

(366) Legaz. Op. Cit, p. 263

(367) J. Ortega y Gasset.- El hombre y la gente.- Editorial Revista de Occidente.- Tercera Edición en la Colección El Arquero, Madrid 1962.- Vol. II, p. 76

(368) Cf. Legaz. Op. Cit. p. 271-272

(369) Basta leer el Pentateuco para darse cuenta de ello

(370) N. Bobbio.- " Argomenti contro il Diritto Naturale " en Giusnaturalismo e positivismo giuridico.- Edizioni di Comunita.- Milan 1965.- p. 163-178

(371) L. Recasens Siches.- Op. Cit., p. 73

(372) Elías Díaz.- " Sociología del Derecho Natural " en la obra colectiva Crítica del Derecho Natural.- Editorial Taurus.- Madrid, 1966.- p. 15

(373) La idea de neutralidad absoluta de las ciencias ha sido atacada desde varias perspectivas intelectuales, porque toda labor científica supone una previa Weltanschauung de la que nadie puede librarse y en la que los juicios de valor, como opciones primarias están omnipresentes.

(374) La autonomía como ideal ético aparece claramente en I, Kant.- Kritik der Praktischen Vernunft.- Felix Meiner Verlag.- Leipzig, 1915.- p. 43, 55-57, 161-168

(375) Son heterónomos por poner los imperativos del derecho natural fuera de la voluntad humana, pero, al ser la razón del hombre la que los descubre, también en parte los crea y, por aquí, se introduce el autonomismo.

(376) Cf. Parte segunda, capítulo 2, n 2y 3.

(377) Futurición y juicio del Derecho positivo son las funciones esenciales del derecho natural.

(378) Cf. parte segunda, capítulo 3

(379) Cf. nota 378

(380) Se diría que los juristas no se han dado cuenta aún del cambio radical del descubrimiento del Tiempo-Orgánico supone para el problema del derecho natural.

(381) Cf. parte segunda, capítulo 3

(382) Cf. notas 167 y 168

(383) Cf. notas 322 y 323

(384) Cf. T.V, p. 245-250 y 307-316

(385) T. I, p. 187

(386) Cf. T. III, p. 96-111, especialmente p. 106
(Facultad de Medir y Criticar la Vida)

(387) La ley de Complejidad-Consciencia.

(388) Ya hemos señalado que Teilhard se encontraba en los antípodas del idealismo.

(389) Cf. nota 384

(396) Cf. Metafísica

(397) La Morale, peut-elle se passer de sousbasements metaphysiques avoués ou inavoués? - Inédito citado por M. Berthelemy-Madaule, Bergson et Teilhard de Chardin

(398) Cf. nota 406

(399) E. Bodenheimer.- Teoría del derecho. Versión castellana de V. Herrero.- Fondo de cultura económica.- Tercera edición, México 1964.- p. 125.

(400) A.Jeanniere.- La pensée d'Héraclite d'Ephese.- Paris 1959.- Editorial Montaigne.-p.71

(401) E.Bodenheimer.-Op.cit.- p.130

(402) E.Boedenheimer.-Op.cit.- p.131

(403) A.Truyol.- Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, desde sus orígenes hasta la Baja Edad Media.- Editorial Revista de Occidente.- Madrid, 3ª ed., 1951.- p.174

(404) A.Truyol.- El Derecho y el Estado en San Agustín.- Editorial Revista de Derecho Privado.- Madrid, 1944.- p.54

(405) A.Truyol.- El Derecho y el Estado en San Agustín.- p.57-58.

(406) Cf.A.Truyol.- Ibid.- p.73

(407) A.Yruiol.- Ibid.- p.73

(408) San Agustín.- Contra Faustum manicheum, XXII, 27

(409) A.Truyol.-Ibid.- p.83-84

(410) A.Truyol.-Ibid.- p.85-86

(411) A.Truyol.-Ibid.- p.89

(412) Recuerdese el capítulo I, versículos 18-23.- De S. Pablo a los Romanos y cómo Carlyle señala que la idea de un Derecho Natural era lugar común entre los Padres de la Iglesia.

(413) A.Truyol.- Ibid.- p.105

(414) Cf.Carlos Soria O.P.- Introducción a la Cuestión 93 de la I-II de la Summa Theologica.- Edición de la B.A.C., Madrid, 1956.

(415) Carlos Soria.- Ibid.-T.VI, p.78

(416) Carlos Soria.- Ibid.- p.80

(417) Carlos Soria.- Ibid.- p.87

(418) Cf. Summa, i-II, q. 91, a. 2.- Edición de la B.A.C., Madrid, 1956.

(419) Summa, I-II, q. 94, a. 2

(420) Summa I-II, q. 94, a. 2

(421) Summa, I-II, q. 94, a. 2

(422) Summa, i-II, q. 94, a. 2

(423) Summa, I-II, q. 94, a. 2

(424) Summa, I-II, q. 94, a. 4

(425) Summa, I-II, q. 94, a. 4

(426) Summa, I-II, q. 94, a. 4

(427) Summa, i-II, q. 94, a. 4

(428) Summa, I-II, q. 94, a. 5

(429) Summa, I-II, q. 94, a. 5

(430) A. Truyol.- Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado.- p. 327

(431) El orden es una de las cinco vías tomistas para demostrar la existencia de Dios.- Cf. Summa, I, q. 2, a. 3

(432) T. III, p. 106

(433) J. L. Aranguren.- Ética.- Ed. Revista de Occidente, 2ª ed., Madrid, 1959.- p. 64

(434) Summa, I-II, q. 94, a. 2

(435) Cf. Summa, I-II, q. 94, a. 2

(436) Cf. N. Bobbio.- Argomenti contro il diritto Naturale.- en Giusnaturalismo e positivismo giuridico, p. 169

(437) C. Soria, op. cit., p. 124

(438) Summa I-II, q. 95, a. 2

(439) Elías Díaz.- "Sociología del Derecho Natural" en la obra colectiva Crítica del Derecho Natural.- Versión castellana e Introducción de E.Díaz.- Editorial Taurus, Madrid, 1966.- p.10-11.

(440) Summa,i-II,q.95,a.2

(441) En la exposición de este tema vamos a seguir de cerca su trabajo "Justicia y Derecho Natural".- Versión castellana de E.Díaz ya citada en la nota 439.

(442) Kelsen.-Ibid.- p.30-31

(443) Kelsen.-Ibid.- p.33

(444) Kelsen.- Ibid.- p.41

(445) Kelsen.-Ibid.-p.41

(446) Kelsen.-Ibid.- p.42

(447) Kelsen.-Ibid.- p.42

(448) Kelsen.-Ibid.- p.99

(449) Kelsen.- Ibid.-p.100

(450) Kelsen.-Ibid.-p.103

(451) Kelsen.-Ibid.-p.103

(452) Kelsen.-Ibid.-p.104

(453) Kelsen.-Ibid.-p.110

(454) Kelsen.-Ibid.-p.142

(455) Kelsen.-Ibid.-p.150

(456) Kelsen.-Ibid.-p.155

(457) Kelsen.-Ibid.-p.159

(458) Kelsen.-Ibid.-p.160

(459) Kelsen.-Ibid.-p.161

(460) Bobbio.-Ibid.-p.164

(461) Observe que esta crítica deja absolutamente intacta la teoría tradicional católica, para la cual el fin del derecho es la consecución de la justicia. En ella la conservación de la vida social humana no es lo primordial, porque de poco valdría esa conservación si no se realizase en la justicia.

(462) Bobbio, op.cit., p.167. Hacemos una observación semejante a la de la nota 461.

(463) Kelsen.-Ibid.-p.168

(464) Bobbio, op.cit. p.172

(465) Bobbio, op.cit., p.177-178

(466) Cf. E. Díaz.- Sociología del Derecho Natural.-p.10-11

(467) Bobbio, op.cit., p.163

(468) Cf. Legaz.-Op.cit.- p.278

(469) Bobbio, op.cit., p.164

(470) Con ello no hacemos un juicio de valor sino que nos limitamos a la simple constatación de un hecho.

(471) Bobbio, op.cit., p.163

(472) Cf. I. Kant.- Die Metaphysik der Sitten

(473) La ética kantiana es enormemente individualista. Para ella sólo existe el Derecho y la Ética individual, rompiendo con cualquier concepción de Ética social.

(474) Esta pregunta es fundamental para una consideración del Derecho Natural.

(475) Cf. Bobbio, op.cit., p.164

(476) La falta de efectividad o coactividad del Derecho Natural.

(477) El voluntarismo es el mayor obstáculo, dentro del terreno jurídico para la construcción de un mundo a escala del hombre.

(478) Cf. J.L. Aranguren.- *Ética y Política*.- Ed. Guadarrama.- Madrid, 1963.- p.49

(479) Cf. Bobbio, *op.cit.*, p.164

(480) No es la única, pues ya hemos visto (cf. Parte Primera, capítulo 4, n.4) que los otros caracteres son la socialidad y la realización de una idea de Derecho.

(481) Cf. nota 470

(482) E. Díaz, *Sociología del Derecho*, p.10

(483) D. Hume.- *Treatise of Human Nature*, III, I, 1

(484) Hasta llegar a culminar, en el terreno jurídico, en el normativismo kelseniano.

(485) Cf. Kelsen.- *Ibid.*-p.38

(486) Cf. Nota 374

(487) Cf. nota 374

(488) Por ejemplo, en Santo Tomás.

(489) Cf. Aranguren.- *Ética*.-p.63 ss

(490) Este es el sentido de la Ley Natural en Sto. Tomás. Cf. *Summa*, I-II, q.94

(491) Son tantas las definiciones que de la misma se han dado que no es posible llegar a establecer un acuerdo. Cf. Bobbio, *Ibid.*, p.168-169

(492) Cf. Nota 491

(493) Por eso puede decir Zubiri que el objeto de la Filosofía es algo constitutivamente inmaturo. Cf. Legaz, *op.cit.*, p.249

(494) Cf. *Die ewige Wiederkehr ~~des~~ des Naturrechts*

(495) La construcción de un Derecho Natural "more geometrico" es una quimera propia del jusnaturalismo racionalista que ha dejado de tener vigor en la actualidad.

(496) Esta es una de las razones por las que el concepto de Derecho Natural axiológico ha reemplazado al Derecho Natural ontológico.

(497) La "naturaleza jurídica" de la propiedad como institución, tan traída y llevada por innumerables autores no tiene nada de eterno ni de inmutable. Se puede hablar de una "naturaleza jurídica de la propiedad" como algo igual a sí misma sólo durante un corto período histórico. ¿Acaso la "naturaleza jurídica" de la propiedad romana era semejante a la del colectivismo primitivo o a la actual en los países socialistas? La pretendida "naturaleza jurídica" de la propiedad, entendida como algo universal y eterno, es la concreción histórica de un determinado tipo de pensamiento: el liberalismo burgués.

(498) E. Díaz, op.cit., p.25

(499) Kelsen, ibid., p.150+259

(500) Cf. J.L. Aranguren.- *Ética y Política*.-p.39 ss

(501) Bobbio.- "Il giusnaturalismo come teoria della morale" en su obra Giusnaturalismo e positivismo giuridico, ya citada.- p.192

(502) Todavía no se ha hecho un estudio total de los numerosos temas que suscita el pensamiento teilhardiano. Ciertamente ello es casi imposible para una sola persona. Hasta el momento, el trabajo más válido es el de M. Barthélémy-Madaule sobre Bergson y Teilhard de Chardin, ya citado.

(503) En las líneas siguientes subrayaremos cómo Teilhard estaba alejado del pensamiento jurídico en el sentido en que habitualmente tomamos este término.

(504) André-Vincent O.P.- "La synthese cosmogénétique de Teilhard de Chardin et le Droit.", en *Archives de Philosophie du Droit*.- Paris, 1965.-T.IX, p.33

(505) Cf. M. Barthélémy-Madaule.- *Bergson et Teilhard de Chardin*.-p.385-386

(506) Cf. Carta del 24-IV-1934, citada por N. Luyten en *Teilhard de Chardin et la pensée catholique*, p.20

(507) T.V, p.247

(508) T.VII,p.211-222

(509) T.VII,p.213

(510) T.I,p.21 y p.29

(511) Cf.Nota 506

(512) C.Cuénot.-Pierre Teilhard de Chardin.-p.26

(513) Los dos grandes enemigos de toda visión en Cosmogénesis

(514) Teilhard era hijo de una familia de la burguesía rural francesa y toda su vida se desenvolvió en ese estrato burgués de la sociedad.

(515) T.V,p.310

(516) Teilhard opone la contextura jurídica y la contextura física como dos formas diferentes e irreductibles del espíritu humano que condicionan toda concepción de la vida. Cf.Carta a J. Huxley de 1-IV-1952

(517) T.V,p.310

(518) Sobre el significado de este término,cf.Parte Primera, capítulo 4,n.4

(519) G.Z.H.,p.130

(520) G.Z.H.,p.130

(521) G.Z.H.,p.131

(522) André-Vincent,ibid.,p.36

(523) Cf.T.VI,p.141-200

(524) Cf.Nota 513

(525) Por lo mnos,el positivismo progresista que puede representar N.Bobbio.

(526) Concebidos esos conceptos como expresión de dos mundos totalmente opuestos.

(527) Cf.Nota 439

(528) D. Hume.- Treatise of Human Nature, III, I, 1

(529) Cf. Kelsen, Ibid., p.38

(530) Cf. Nota 529

(531) Cf. J. Hirschberger, op.cit., Vol. II, p. 233-235

(532) Dc. Nota 529

(533) Una parte de la Filosofía Moderna a poya las gestiones intelectuales de los positivistas.

(534) Los positivistas recibieron la influencia de la construcción "More Geométrico" a partir del influjo que ejerció sobre ellos el jusnaturalismo racionalista

535) Cf. Georges H. Sabine. A History of Political Theory.- Editorial George Harrap and Co.- Tercera edición, Londres, 1959.- p. 354-ss

(536) Cf. El inédito "Notion de la Transformation creatrice" cedido por el P. Riaza.

(537) Con el fin de esponer sus ideas ante sus eventuales censores, como lo señala en su carta a su prima M. Teillard-Chambon, en octubre de 1917, al decir "al bajar del frente, si Dios me da vida, estoy casi decidido a realizar un esbozo de síntesis filosófica (te vas a reir de esta ambición) con el título de "La Unión Creadora". Creo que este trabajo es necesario para hacerme comprender por aquellos ante quienes, más tarde o más temprano, tandré que defenderme o hacer valer mis ideas". (Cf. G. P., p. 271-272) El trabajo quedaba terminado el 10 de Noviembre de 1918 el pensamiento de la unión Creadora fue una de las ideas absorbentes pata Teilhard desde el punto de vista filosófico. Sobre este tema vuelve una y otra vez a lo largo de su vida. Pueden consultarse, por ejemplo, sus trabajos "Comment se vois" de 1948 y "Contingence de L'Univers et gout humain de survivre" de 1953.

(538) E. P. G., p. 176

(539) E. P. G., p. 176

(540) E. T. G., p. 177.

(541) E.T.G., p. 177-178.

(542) E.T.G., p. 179.

(543) E.T.G., p. 177.

(544) Cf. p. 171-173.

(545) E.T.G., p. 172.

(546) los que le llevarían a la construcción de la Fenomenología.

(547) Esta memoria no tiene fecha pero C. Cuénot la fija entre 1916 y 1920. Cf. C. Cuenot, P.T.C.- n. 362 de la Bibliografía, p. XXVIII.

(548) E.T.G., p. 169-197.

(549) Basta con comparar ambas definiciones para comprobar lo.

(550) M. Barthélemy-Madaule.- op. cit., p. 46.

(551) M. Barthélemy-Madaule, op. cit., p. 46

(552) M. Barthélemy-Madaule, op. cit. p. 47.

(553) T. citado por M. Barthélemy-Madaule, op. cit. p. 47

(554) M. Barthélemy-Madaule, op. cit. p. 47.

(555) Cf. T. VII, p. 103-134

(556) Cf. T. VII, p. 105-109

(557) Cf. Zubiri, "Naturaleza, Historia, Dios", p. 94.

(558) Cf. T. I, p. 185.

(560) Cf. M. Barthélemy-Madaule, B-TC, p. 47

(559) C. Cuénot.-Tc-PC.- p. 74.

- (561) T. I, p. 198.
- (563) C. Cuénot.-TC.- p. 88.
- (564) También se le ha acusado de panquismo B.-TC, p. 173-176.
- (565) op. cit.. p. 40.
- (566) op. cit., p. 41.
- (567) André Vincent. op. cit., p. 42
- (568) T. III, p. 315.
- (569) Cf. nota 459.
- (570) T. III, p. 106.
- (571) T. VII, -p. 24.
- (572) en el sentido que a esta expresión otorga Zubiri y Arangurem, tal y como subrayamos más arriba; cf. nota n. 557.
- (573) Cf. A-V, op. cit., p. 42.
- (574) Para el alcance de estos términos es conveniente consultar la obra de Arnold J. Ayer.- Logical Positivism 1959, The Free Press.- Traducción española, por la que se cita, en el fondo de cultura económica por L. Aldama y otros.- México, 1965.- p. 16 ss.
- (575) Kelsen, op. cit., p. 168.
- (576) Cf. nota 491.
- (577) Cf., p.e., su trabajo "Giusnaturalismo e positivismo giuridico" en el libro de idéntico nombre.- Milán, 1965.- Eddi Comunitá.- p. 126ss.
- (578) Cf. Bobbio.- sinmaterialismo come teoria de la morale.- op. cit., p. 178-195.
- (579) Bobbio, op. cit., p. 177.

(580) Bobbio, op. cit., p. 176.

(581) Ni siquiera en T. V, p. 245-250 y p. 307-316 se toma en cuenta al Derecho como fenómeno fundamental de la Cosmogénesis.

(582) Aparentamente tan áridas.

(583) Aunque esta definición no pueda aspirar a convertirse en algo universalmente aceptado.

(584) T. VII, p. 259ss.

(585) T. VI, p. 207.

(586) sobre el sentido ambivalente de este término en Teilhard. Cf. Parte Primera.- cap. 4 .- no.2

(587) Cf. M. Barthélemy-Madaule.-TC.-p.65-71.

(588) T. III, p. 179-180.

(589) Cf. su libro "Perspectives de l'home".- Traducción castellana de Floreal Mazía.- Buenos Aires, 1957.-Ed. Platina.

(590) A partir de la obra de Descartes.

(591) Sin embargo, para evitar ataques sin sentido, conviene subrayar con Teilhard que Dios hace menos las cosas de lo que las hace hacerse.

(592) R. Garaudy, op. cit., p. 190 de la edición castellana, por la que se cita.

(593) T. VI, p. 73-74.

(594) T. VII, p. 131.

(595) Resumen del PH.-T.I.-p. 343-344.

(596) Cf. M.M. Wildiers. T.C. Pansé Catholique.-p.188. el P. Riaza me hace notar que aunque no existiese la ley de Complejidad Consciencia quedaría aún en el pensamiento de Teilhard el valor de la socialización humana.

- (597) Cf. nota
- (598) Cf. 47 ss.
- (599) Cf. p. 45
- (600) André-Vincent. Op. Cit. p. 45
- (601) Cf. Parte segunda. Capitulo 3
- (602) Cf. T.V, p. 245-250
- (603) Cf. T.I, p. 30
- (604) Y ya sabemos que para Teilhard ésta se encuentra por encima de aquella.
- (605) Cf. M. Barthelemy-Madaule, Bergson et Teilhard de Chardin. p. 406
- (606) André-Vincent, op. cit. p. 50
- (607) Los mismos ^{mlg} escolásticos lo reconocen
- (608) Cf. T.VII, p. 254-278 (Du Cosmos a la Cosmogénese
- (609) André-Vincent. Op. Cit. p. 51
- (610) Cf. Truyol. El D y el E en S. Agustin. p. 73
- (611) Sobre este termino, Cf. M. Barthelemy-Madaule, Bergson et Teilhard de Chardin. p. 65-71
- (612) (p. 48)
- (613) (p.48)
- (614) (p.45)
- (615) Cf. Parte Primera, cap. 3, n. 2
- (616) Cf. nota 497

- (617) (p.89)
- (618) (p.58)
- (619) (p.49)
- (620) Cf. Parte primera, cap. 3, nota 2
- m (621) Sobre el paso de la cantidad a la cualidad,
Cf. T.I, p. 185
- (622) Cf. André-Vincent. Op. Cit. p. 59
- (623) Cf. nota 611
- (624) Cf. Bobbio.- Op. Cit. p. 175-177
- (625) Cf. Bobbio.- Op. Cit., p. 175-177
- (626) Sobre este concepto, ver Parte primera, cap. 4
nota 3
- (627) Cf. nota 439
- (628) Hegel excluido. Jean Hyppolite ha dicho de Teilhard: Era mas hegeliano que yo "
- (629) Cf. Carta a C. Cuénot de 11-IV-53. Cit. por C. Cuénot en P. Teilhard de Chardin.- p. 311
- (630) Georg Lukaczs.- Die Zoerstoeung der Vernunft.- Berlin, 1953.- Aufbau Verlag.- Trad. castellana de W. Roces en Fondo de Cultura Economica.- Mejico, 1959, por la que se cita.- p. 219
- (631)
- (632) Cf. el trabajo " Agitation ou gènesese ? Position de l'homme et signification de la socialization humaine dans la Nature ". T.V.- p. 262 ss
- (633) En un trabajo inedito titulado " La Morale peut

elle se passer de soubassements metaphysiques avoués ou inavoués ? ", cit. en Bergson et Teilhard de Chardin, p. 364.

(634) Cf. T.V., p. 101

(635) T.V, p. 103

(636) Cf. J.L. Aranguren.- Etica y Politica.- Madrid 1963.- Ed. Guadarrama.- p. 44

(637) El relativismo se destruye a si mismo, como ya senalo Aristoteles, al querer dar caracter absoluto a su afirmación de que todo es relativo.

(638) J.L. Aranguren.- Op. Cit. p.48-49

(639) N. Bobbio.- Argomenti contro il diritto naturale en Op. Cit. , p. 168-169

(640) Cf. nota 535

(641) Así puede resumirse el caracter heterónomo del pensamiento jusnaturalista tradicional

(642) ¿ Hasta qué punto no es el jusnaturalismo de Sto. Tomás un Derecho Natural de contenido variable ?

(643) Cf. Kelsen, Op. Cit., p. 150-159

(644) Cf. E. Diaz, Op. Cit., p. 24-25

(645) Sobre este tema ver " Les evenements et le Royaume de Dieu ".- I.C.I n. 250

(646) La enciclica era una especie de largo mamotreto siempre aburrido. A esta regla sólo escapan la " Pacem in Terris " y la " Popertorum Propheessor"

(647) J.L. Aranguren.- Op. Cit.- p. 49-50

(648) G. T.I

(649) T.III, p. 87-88

(650) D.I, I,I, 3

(651) la cual puede, por otro lado, ayudar a rehacer el Arbol de las Ciencias, como apuntábamos en nuestra Parte Primera, cap. 2, n. 3

(652) A veces habla de Biología dando a este termino un caracter mas amplio del que habitualmente tiene y equiparandolo con la Fenomenologia tal y como la hemos definido en la Parte Primera.- c.2

(653) Cf. nota 652

(654) T.I, p. 21

(655) T.I, p. 22

(656) T.III, p. 261

(657) T.III, p. 262

(658) T.III, p. 263

(659) T.III, p. 264

(660) T.III, p. 269

(661) Cf. X. Zubiri.- El hombre, realidad personal. Revista de Occidente, n. 1, p. 5-29

(662) Ibid., p. 24

(663) Ibid., p. 25

(664) Ibid., p. 26-27

(665) Ibid., p. 28

(666) T.III, p. 106-107

(667) T.V, p. 61

(668) Cf. nota 374

(669) Cf. nota 375

(670) Poor ejemplo el existencialismo francés de Sartre y Simone de Beauvon

(671) Sobre este problemático puede estudiarse el libro de K. Rahner.- Das dynamische in der Kirche.- Trad. castellana en Ed. Hereder.- Barcelona.

(672) André-Vincent Op. Cit.- p. 41

(673) Consultar (671)

(674) C. Cuénot. Lo morale et l'homme. p. 131-138

(675) C. Cuénot. Ibid. p. 138

(676) Cf. M. Barthelemy-madaule, Bergson et Teilhard de Cahrudin en La Pénsee Catholique. p. 363- 422

(677) T.V, p. 320

(678) Cf. T.V, p. 321

(679) T.V, p. 321

(680) T.V, p. 95-96

(681) Cf. T.V, p. 161-162 y 300

(682) T.V, p. 162

(683) Consultar (680)

(684) Su mejor expresión se encuentra en "La Rebelión de las Masas.

(685) Consultar (680)

(686) Para este tema de Teilhard y la angustia se pueden consultar con fruto las obras de M. Barthelemy-Madaule,

ya citada tantas veces, p. 308-314 y la del P. Rideau, también citada, p. 230-236

(687) T.I, p. 251-252

(688) Cf. T.II, p. 295

(689) Cf. T.II, p. 295

(690) T.VII, p. 189

(691) Cf. T.II, p. 291. Diferencia entre la angustia de los científicos y la angustia vital

(692) T.VII, p. 192

(693) T.VII, p. 193

(694) T.VII, p. 194

(695) T.VII, p. 196

(696) T.VII, p. 197

(697) Cf. Carta de Teilhard de Chardin a C. Cuénot de

(698) T.V, p. 60

(699) Pesimismo, optimismo de evasión; optimismo de evolución divergente; optimismo de evolución convergente.

(700) T.V, p. 61-62

(701) Cf. T.VII, p. 197

(702) T.V, p. 63

(703) T.V, p. 64

(704) T.V, p. 64

(705) T.V, p. 65

(706) T.V, p. 66

- (707) T.V, p. 66
- (708) T.V, p. 68
- (709) T.III, p. 175
- (710) T.VII, p. 197
- (711) T.VII, p.198
- (712) T.VII, p. 199
- (713) T.VII, p. 201
- (714) Cf. T.V, p. 55-82
- (715) Cf. nota 714
- (716) Cf. nota 714
- (717) Cf. T.VII, p. 259-278
- (718) Cf. p
- (719) T.V, p. 327
- (720) T.V, p. 334-335
- (721) CM, p. 8
- (722) G.Z.H. , p. 151
- (723) G.Z.H., p. 151-152
- (724) G.Z.H., p. 152
- (725) Cf. K. Marx.- 11ª tesis en las Tesis sobre Feuerbach.- Cit. por Y. Calvez en " La pensée de Karl Marx " Ed. du Seuil, Paris, 1956.- Version castellana de F. Trappero para la Ed. Taurus, Madrid, 1960, p. 154
- (726) Cf. CM
- (727) Este es el primer paso de la coexistencia pacífica

- (728) CM, p. 1
- (729) CM, p. 1
- (730) T.I, p. 22-23
- (731) CM, p. 18-19
- (732) M. Barthelemy-Madaule, Bergson et Teilhard de
Chardin en La Pensée Catholique. p. 367
- (733) P. André-Vincent, Op. Cit., p. 40-41
- (734) T.V, p. 101-106
- (735) T.V, p. 105
- (736) T.V, p. 106
- (737) T.VI, p. 79
- (738) T.VI, p. 81
- (739) T.VI, p. 80
- (740) T.VII, p. 123, nota 1
- (741) T.VI, p. 80
- (742) T.VII, p. 106-108
- (743) Cf. T.VII, p. 122-125
- (744) T.VII, p. 122-123
- (745) T.VII, p. 123
- (746) T.VII, p. 124-125
- (747) T.VII, p. 123. nota 1
- (748) Cf. T.VI, p. 115-139
- (749) T.VI, p. 131-132

- (750) T.VI, p. 132
- (751) T.VI, p. 132
- (752) T.VI, p. 132
- (753) T.VI, p. 132
- (754) Cf. T.VI, p. 132-133
- (755) Cf. TVI, p. 133
- (756) T.VI, p. 134
- (757) T.VI, p. 134
- (758) I tes. 5, 20-21
- (759) Cf. P. André-Vincent. Op. Cit.- p. 52-54
- (760) Ibid.- p, 52
- (761) Ibid., p. 53
- (762) Ibid., p. 53
- (763) Cf. nuestras páginas anteriores... Parte Segunda, cap. 5, n. 3
- (764) T.VII, p. 24
- (765) La transformación y la unión creadoras.
- (766) Paso de una moral de equilibrio a una de movimiento, formulación nueva del máximo precepto moral.
- (767) Cf. M. Barthelemy-Madaule, p. 403 ss
- (768) T.III, p. 185
- (769) T.III, p. 191-192
- (770) (Entendido en el sentido peyorativo que para Teilhard tenía este término y que hemos visto en parte 2° cap. 3

- (771) T.I, p. 277
- (772) T.VI, p. 156
- (773) T.VII, p. 213
- (774) T.VII, p. 213
- (775) Cf. T.VII, p. 216
- (776) T.VII, p. 219
- (777) Cf. E.T.G. p. 19-23
- (778) T.VII, p. 220-221
- (779) E.T.G., p. 22
- (780) Cf. T.VII, p. 237-252
- (781) Cit. por Teilhard de Chardin en T.V, p. 136-137
- (782) T.VII, p. 178-179
- (783) Cf. T.VII, p. 244
- (784) T.IX, p. 68-69

(785) En algun momento de nuestra vida nos hallamos siempre obligados a realizar " opciones primarias " que tienen tanto de convicción racional como de fiducia o confianza en el contenido de la opción.

- (786) T.VII, p. 240
- (787) T.VII, p. 242-243
- (788) T.I, p. 305
- (789) T.I, p. 306
- (790) T.I, p. 307
- (791) T.I, p. 307

(792) T.VII, p. 245

(793) Cf. T.VII, p. 246

(794) Cf. M. Barthelemy-Madaule, Bergson et Teilhard de Chardin, p. 386 en La Pensée Catholique, H. Lubac. La pensée religieuse de P. Teilhard de Chardin.- Ed. Aubier.- Paris, 1962.- p. 154. P. Chauchard, por su parte señala también que " la libertad está en el corazón del pensamiento de Teilhard ", etc.

(795) Imperativo del Universo

(796) T.V, p. 31

(797) La Humanidad triunfará en su mayoría, no en su totalidad.

(798) Cf. Parte 3º c. 3, n. 2

(799) T.VII, p. 131 ss y Comment je vois, inédito cedido gentilmente por el P. Ríaza.- n. 16

(800) Los grandes números imponen la idea de indeterminación.

(801) Cf. T.VII, p. 237-252

(802) T.VII, p. 244

(803) Cf. T.I, p. 307

(804) La termitera podría ser el fin humano en la socialización.

(805) T.V, p. 98

(806) T.V, p. 369

(807) T.V, p. 370

(808) El Universo-Personal se ha de construir en la libertad. No una libertad abstracta e indeterminada sino

una libertad que, aún estando condicionada, sigue siendo libertad

(809) T.V., p. 98

(810) T.V, p. 98

(811) D. Mermod.- La pensée morale de Teilhard de Chardin (La morale naturelle).- Tesis presentada en le Facultad autónoma de Teología protestante de la Universidad de Ginebra.- Inédito gentilmente cedido por M. Claude Cuénot.- p. 86

(812) T.VII, p. 245

(813) T.VII, p. 246

(814) T.VII, p. 246

(815) T.VII, p. 246

(816) D. Mermod, Op. Cit., p. 86

(817) Cf. nota 816

(818) T.VI, p. 146

(819) T.VI, p. 146

(820) T.VI, p. 159

(820 A) Cf. Parte Segunda, cap. 6

(821) T.VI, p.159-160

(822) T.VI, p. 166

(823) T.VI, p. 160-161

(824) T.VI, p. 170

(825)

(826) T.VI, p. 146

- (827) T.VI, p. 161
- (828) T.VI, p. 161-162
- (829) T.VI, p. 91-93
- (830) T.VI, p. 97
- (831) T.VI, p. 97
- (832) T.VI, p. 100
- (833) Cf. T.VI, p. 171
- (834) T.VI, p. 102
- (835) T.VI, p. 103
- (836) T.VI, p. 171
- (837) Cf. Summa Theol. 1-2, q. 94. a. 3 y 4
- (838) Summa, 1-2, q. 93, a.6
- (839) Summa Theol. 1-2, q. 93, a.6
- (840) Summa, 1-2, q. 93, a.6
- (841) Cf. Summa, 1-2, q. 94, a.4
- (842) T.VI, p. 156
- (843) T.II, p. 296-297
- (844) T.II, p. 297
- (845) Cf.T.I, p. 32
- (846) Explicar el sentido de fatalmente
- (847) T.VI, p. 156
- (848) 1-2, q.94, a.5

- (849) Summa, 1-2, q. 94, a.5
- (850) Summa, 1-2, q. 94, a.5, ad 3
- (851) Summa, 1-2, q. 94, a.5
- (852) En ese sentido peyorativo que Teilhard atribuía a este tipo de saber y que ya hemos estudiado mas arriba.
Cf. Parte Segunda, c. 3
- (853) P. André-Vincent, Op. Cit., p. 52
- (854) P. André-Vincent, Op. Cit., p. 52-53
- (855) Cf. T.VII, p. 90, 156-158, 172
- (856)
- (857) Cf. Europe n. 431-432 de Abril-Marzo de 1965,
p. 140-151.
- (858) Z. Tordai, op. cit., p. 151

BIBLIOGRAFIA

1.-BIBLIOGRAFIA DE TEILHARD DE CHARDIN.....

La mejor exposición bibliográfica de la obra de Teilhard se encuentra en el libro de Claude Cuécot.- Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son développement.- Ed. Plon, Paris, 1958, en las páginas I a XL, a la que nos remitimos para mayores detalles. Como ejemplo de los textos que hemos utilizado en nuestro trabajo señalamos:

OBRAS COMPLETAS

Tomo I.- Le phénomène Humain (traducción castellana, prólogo y notas del Profesor M. Crusafont-Pairó, en Editorial Taurus, Madrid, 1963) Ed. du Seuil, Paris 1957

Tomo II.- L'apritition del homme.- Ed. du Seuil, 1956 (Traduccion castellana de Carmen castro .- Ed. Taurus, Madrid 1958)

Tomo III.- La vision du passé.- Ed. du Seuil, Paris 1957 (Traduccion castellana de Carmen Castro Ed. Taurus, Madrid 1958)

Tomo IV.- Le milieu di vin.- Ed. du Seuil. Paris 1957 (Traduccion castellana en Editorial taurus, Madrid 1959)

Tomo V.- L'avvenir del homme.- Ed. du Seuil. Paris 1959 (Traduccion castellana en Ed. Taurus)

Tomo VI.- L'énergie humaine.- Ed. du Seuil. Paris 1962 (Traduccion castellana en editorial taurus)

Tomo VII.- L'activation de l'énergie.- Ed. du Seuil Paris 1963 (Traduccion castellana de Carmen castro en Ed Taurus)

Tomo VIII.- La place del'homme dans la nature. (Le groupe zoologique humaine.- Ed. du Seuil, Paris, 1964. Este volumen tambien ha sido editado por la Ed. Albin-Michel, Paris, 1956

Tomo IX.- Sciencie et Christ.- Ed. du Seuil, Paris 1965

OTRAS OBRAS

Lettres d'Hastings et de Paris (1908-1914).- Ed. Aubier, Paris, 1965

Lettres d'Egypte (1905-1908).- Ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1963

Genese d'une pensée, - correspondencia del P. con su prima M. Teilhard-Chambon, (1914-1919).- Ed. Grasset, Paris 1961 (Traducción castellana de T. Delgado, Ed. Taurus, Madrid 1963.

Ecrits du temps de la guerre, anotados por Mgr. Bruno de Solages y el P. H. de Lubac.- Ed. Grasset, Paris , 1965

Lettres de voyage (1923-1955), presentadas por C. Aragonnes (seudónimo de M. Teilhard Chambon). Ed. Grasset, 1956

Correspondence entre Blondel et Teilhard de Chardin, comentada por el P. H. de Lubac.- Ed. Beauchesne, Paris, 1965

CUADERNOS TEILHARD DE CHARDIN

Las Editions du Seuil han publicado varios cuadernos Teilhard de Chardin, entre los que se cuentan algunos inéditos de nuestro autor. Los hasta ahora aparecidos son

Cuaderno I : Construire la terre, Paris, 1959

Cuaderno II: Réflexions sur le bonheur, Paris 1960

Cuaderno III : Teilhard de Chardin et la politique africaine, Paris, 1962

Cuaderno IV : Paris, 1963

2.- BIBLIOGRAFIA SOBRE TEILHARD DE CHARDIN

La bibliografía que presentamos a continuación no aspira a ser una " Summa " de lo mucho que se ha escrito sobre las diferentes facetas del pensamiento teilhardiano. Recogemos fundamentalmente aquellas obras que se ocupan de la Fenomenología y la Etica en Teilhard de Chardin. La mayoría de ellas son libros aunque hemos incluido determinados artículos que nos parecían útiles a los propósitos de nuestra investigación

- | | |
|------------------------|--|
| André-Vincent OP. | La sinthese cosmogenetique de Teilhard de Chardin et le droit. Archives de Philosophie du Droit T. X, Paris 1965 |
| Armagnac, Christian d' | Philosophie de la Nature et Methode chez le pere Teilhard de Chardin.- Archives de Philosophie.- N. 1, Paris 1957 |
| Armagnac, Christian d' | De Blondel a Teilhard.- Archives de Philosophie.- Paris, 1958 (21) |
| M. Barthelemy-Madaule | L'homme et son prochain dans l'univers du P. Teilhard de Chardin in l'homme et son prochain. Actes du VIII Congres des Sociétés de Philosophie de Langue Francaise.- P. U. F.- Paris, 1956 |
| M. Barthelemy-Madaule | Introduction a la Méthode chez Bergson et Teilhard de Chardin in Bergson et nous.- Actes du X Congres des Sociétés de Philosophie de Langue Francaise.- A. Colin.- Paris, 1959 |
| M. Barthelemy-Madaule | Teilhard de Chardin, Neo-marxism existencialism: a confrontation international Philosophy Quarterly.- 1961 |

- M. Barthelemy-Madaule La personne dans la perspective teilhardienne in essais sur Teilhard.- Recherches et débats du C.C. I.F..- N. 40, Paris
- M. Barthelemy-Madaule Bergson et Teilhard de Chardin Editions du Seuil. Paris, 1963
- M. Barthelemy-Madaule La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin.- Editions du Seuil. Paris, 1967
- Beur, E. Teilhard de Chardin und die Zukunft des Menschen.- Zeitschrift fuer Religions und Geistesgeschichte. - 1962 (14)
- Borne, Etienne Matiere et esprit dans la Philosophie de Teilhard de Chardin in Essais sur Teilhard.- Recherches et débats du C.C.I.F.- N.40, Paris
- Bosio, G. Il fenomeno umano nell'ipotesi dell'evoluzione integral.- La civiltà cattolica.- Roma, 1955
- Bourgouin-Moudroga, Helene L'homme comme création de l'homme selon F. Engels et selon Pierre Teilhard de Chardin.- Les Etudes Philosophiques.- Paris, 1957, N. 3
- Breuil, Henri Le P. Teilhard et son " Phenomene Humain " .- Bulletin de Litterature Ecclesiastique.- Toulouse, 1956 (57)
- Carles, Jules Teilhard de Chardin. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa Philosophie.- P.U.F.- Paris 1954
- Charbonneau, J. Teilhard de Chardin, prophete d'un age totalitaire.- Editions Denoel, Paris, 1963

CONCLUSIONES

- Chauchard, Paul L'etre humain selon Teilhard de Chardin. Phenomenologie scientifique et pensée chrétienne.- Ed. Gabalda.- Paris, 1959 (Version castellana en Ed. Herder Barcelona 1964)
- Chauchard, Paul Teilhard de Chardin et Saint Thomas d'Aquin.- Revue Teilhard N.1-2, Bruselas 1960
- Chauchard, Paul Chauchard Paul . La pensée scientifique de Teilhard.- Ed. Universitaires.- Paris, 1965
- Chifflot, Th. Por une vision chretienne de l'histoire in Approches d'une theologie de l'histoire
- Colomer, Eusebio Mundo y Dios al encuentro. El evolucionismo cristiano de Teilhard de Chardin.- Ed. Nova Terra Barcelona, 1963
- Corte, Nicholas La vie et l'ame du P. Teilhard de Chardin.- Ed. Hachette.- Paris, 1963 (Traducción catalana de G. Bas en Edicions 62.- Barcelona, 1964)
- Cuénot, Claude Pierre teilhard de Chardin.- Les grandes étapes de son évolution.- Ed. Plon , Paris, 1958
- Cuénot, Caude Piere Teilhard de Chardin.- Ed Club des Editeurs, Paris, 1958
- Cuénot, Claude La morale et l'homme selon Pierre Teilhard de Chardin in Morale Chretienne et Morale Marxiste.- Ed. de la Palatine, Paris-Ginebra, 1960

- Cuénot, Claude Teilhard de Chardin. Ed. du Seuil
Paris, 1962
- Cuénot, Claude Lexique Teilhard de chardin.-
Ed. du Seuil, Paris 1963
- Cuénot, Claude Introduction a la pensée de
Teilhard de Chardin.- Ed. SPERAR
Paris, 1963
- Cuypers, H. Pour ou contre Teilhard.- Ed.
Universitaires, Paris, 1962
- Cuypers, H. Vocabulaire Teilhard de Chardin
Ed. Universitaires, Paris, 1962
- Deschoux, Maurice La nature et la culture selon
le P. Teilhard de Chardin.-
Comprendre N.19, 1958
- Dubarle, Dominique A propos du Phenomene Humain du
P. Teilhard de Chardin.- La vie
intellectuelle.- Paris, 1956, N.3
- Duroux, P.E. Histoire naturelle de L'humanité
selon Teilhard de Chardin.- Edition
Universitaires. Paris, 1964
- Evain, F. Eminence de la personne dans
L' univers selon teilhard de Car-
din.- Rivista Rosminiana di fi-
losofia e di cultura.- Milano
1965
- Fullat, Octavio Teilhard de Chardin y Sto. Tomás
frente al fenómeno de la evolu-
ción.- Crisis, 1959 (6)
- Garaudy, Roger Perspectives de l'homme. Existen-
cialisme. Pensée Catholique mar-
xisme P.U.F..- Paris 1961 (Ver-
sion castellana de F. Mazía.-
Ed. Platine, Buenos Aires, 1964

- Gex, Maurice Les evolutionismes contemporains de G. Mercier et du P. Teilhard de Chardin. Exemples de Philosophie d'inspiration scientifique Dialectica, 1954 (8)
- Gex, Maurice L'homme et l'univers selon le P. Teilhard de Chardin.- Connaissance del homme, N.14, 1955
- Gex, Maurice Vers un humanisme cosmologique. La synthese de Teilhard de Chardin.- Revue de Theologie et Philosophie. Lausana, 1957 (7)
- Grenet, Paul Pierre Teilhard de chardin ou le philosophe malgré lui.- Ed. Beauchesne, Paris 1960
- Guerra, Luis Felipe La Filosofía de la naturaleza en Teilhard de Chardin.- Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima , 1964
- Gubengerger, Alois Teilhard de Chardin.- Versuch einer Wetsumme.- Matías Gruenerwald Verlag. Maguncia, 1963
- Jeanniere, Abel L'avenir de l'humanité d'après Teilhard de Chardin.- Revue de l'action populaire, Enero 1962
- Journet, Charles L'explication du monde selon Pierre Teilhard de Chardin.- Nova et vetera, N.3, 1956
- Kahane, Ernest Teilhard de Chardin.- Unión racionalista, París, 1960
- Kopp, J.V. Entstehung und Zukunft des Menschen. Piere Teilhard de Chardin und sein Weltbild.- Rex Verlag, Munich, 1961

- Lafarge, F. La Phenomenologie de teilhard
de Chardin. Etudes philodophiques
Paris, 1955
- Laghmann Hffnung oder illusion? Die
Frage nah der Zukunft in Werk
Teilhard de Chardins.- Baher
Verlag. Constanza, 1965
- La Fay, Georges La montée de conscience. Essai
de synthese de la pensée de
Teilhard de Chardin.- Les edi-
tions ouvrieries, Paris, 1964
- Langlois Teilhard et la Cosmologie.-
Sciences Ecclesiattiques, 1964
(16)
- L'arco, G. Messaggio di Teilhard de Chardin
Intuizioni e idee madri.- L.d.
C., turin, 1964
- Lepagneur, E.H. A etica de Teilhard de Chardin
Convivium, Sao Paulo, 1965
- Ligneul, André Teilhard et le personnalisme.-
Ed. Universitaires, Paris 1964
- Lepp, Ignace Teilhard et la foi des hommes.-
Ed. Universitaires, Paris 1963
- Lubac, Henride Le personnalisme du P. Teilhard
de Chardin. Bulletin de l'union
catholique des scientifiques
français, N. 64, Paris, 1961
- Lubac, heride La pensée religieuse du P. Teil-
hard de Chardin.- Ed. Aubier,
Paris, 1962
- Luyten, Norbert Een nieuwe, weg van geht weten?
Leuvense universitaire uit ga-
ben, Lovaina, 1965

- | | |
|-------------------------|--|
| Madaule, Jacques | Initiation a Teilhard de Chardin.- Ed. du Cerf, Paris, 1963 |
| Malevef, louis | La methode du P. Teilhard de Chardin et la Phenomenologie Nouvelle revue theologique, torunai, 1957 |
| Magloire, Gy Cuypers, H | Teilhard de Chardin.- S.F.L. Paris, 1964 |
| Meyer, Francois | Teilhard et les grandes dérives du monde vivant.- Ed. Universitaires. Paris 1963 |
| Morel, georges | Karl Marx et le P. Teilhard de Chardin.- Etudes, 1960 (304) |
| Nedoncelle, Maurice | Un prophete des convergences humaines (Pierre Teilhard de Chardin).- Revue des sciences religieuses, Estrasburgo, 1957 |
| Monestier, André | Teilhard ou Marx ? Les belles lettres.- Paris, 1964 |
| Onimus, Jean | Pierre Teilhard de Chardin ou la foi au monde.- Ed. Pon, Paris, 1963 |
| Périgord, M. | Evolution et temporalité chez Teilhard.- Ed. Universitaires, Paris, 1963 |
| Petruzelli, Nicola | L'avvenire dell'uomo secondo Teilhard de Chardin.- Rassegna de scienze filosofiche, Nápoles 1963 |
| Portmann, Adolf | Der Pfeil des Humanen. Ueber Teilhard de Chardin. Alber Verlag, Freiburg, 1960 |

- Rabut, Olivier Dialogue avec Teilhard de Chardin.- Ed. du Cerf, Paris 1958
- Rideau, Emile La pensée du P. teilhard de Chardin. Ed. du Seuil, Paris, 1965
- Rideau, Emile Das Menschenbild bei Teilhard de Chardin.- Dokumente, N.3, 1965
- Russell, John The Principle of finality in the Philosophy of Aristotle and teilhard de Chardin.- The Heythrop Journal, Oxford, 1962 (3), 1963 (4)
- Russell, John Teilhard de Chardin. The Phenomenon of Man.- Heythrop Journal, Oxford 1960 (1) 1961 (2)
- Russo, Francois La methode de Teilhard de chardin in Essais sur Teilhard.- Recherches et debats du C.C.I.F., N.40 Paris.
- Salleron, louis La pensée du P. Teilhard de Chardin constitue-t-elle un dépassement de la pensée de Marx ?.- Centre d'études politiques et civiques, Paris, 1958
- Sedar-Senghort, Leopold Message aux amis du P. Teilhard de Chardin. Revue Teilhard N.8
- Sitzmann Der Optimismus des Teilhard de Chardin.- Albertus magnus Blatter, 1963 (10)
- Solaburen, Celestino Ciencia, Método, y presupuestos en el pensamiento de teilhard de Chardin.- Verdad y vida, Madrid, 1962 (20)
- Soucy, Claude Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin.- P.U.F., Paris , 1967

- Tresmontan, Claude Introduction a la pensée de Teilhard de Chardin et Du Seuil Paris, 1956 (Versión castellana de J.L. Pacheco .- Ed. Taurus, Madrid 1958)
- Viallet, F.A. L'univers personnel de Teilhard de Chardin.- Amion-du monde Paris, 1956
- Viallet, F.A. Le depassement.- Lib Wischbacher Paris, 1961
- Smulders, P. Get visdioen van Teilhard de Chardin.- Ed. Desclée de Brouwert Brujas, 1962
- Wieldiers, N.M. Teilhard de Chardin. Een inleiding in zijn denken.- Estandaard boekhandel. Antwerpen-Amsterdam, 1964 (Traducción castellana de Juan Briz)
- Wieldiers, N.M. Get vereldbeel van Pierre teilhard de Chardin. Estandaar boekhandel. Antwerpen-Amsterdam, 1960 (Traduccion castellana de Juan Briz)- Ed. Fontanella. Barcelona, 1963

3.- BIBLIOGRAFIA DE CARACTER GENERAL

Renunciamos a hacer una bibliografía general sobre el problema del Derecho Natural, ya que semejante tarea podría prolongar nuestra tesis hasta el infinito. Para las referencias con respecto a estos temas remitimos a las notas insertas en el texto de la tesis.

FIGURAS

Las figuras de las páginas 546-550 han sido realizadas, a partir de las dadas por Teilhard de Chardin y reproducidas en sus Obras Completas por JOSE LUIS RODRIGUEZ ARAMBERRI

INDICE GENERAL

INTRODUCCION	IV
PARTE PRIMERA	1
Capítulo primero: EL PUNTO DE PARTIDA DE LA FENOMENOLOGIA	2
1.- Fundamento científico de pensamien- to teilhardiano	3
2.- El fijismo	8
3.- Teilhard de Chardin y el trasformis- mo	15
4.- Conclusión	28
Capítulo segundo: FENOMENOLOGIA Y FILOSOFIA...	31
1.- El punto de partida	32
2.- Del Cosmos a la Cosmogénesis	36
3.- Ciencias particulares, Metafísica, Fenomenología	43
Capítulo tercero: EL CONTENIDO DE LA FENOME- nologia.....	72
1.- El infinito de complejidad	73
2.- La ley de Complejidad-Consciencia ..	86
3.- La dialéctica de la naturaleza	95
4.- Conclusión	111
Capítulo cuarto: DINAMICA FENOMENOLOGICA.....	114
1.- El problema	115
2.- La evolución de la materia	126
3.- La evolución de la vida	144

4.-Hominización, Noosfera, sociali-	
zación	156
PARTE SEGUNDA	210
Capítulo Primero: CONCEPCION ESCOLASTICA	
DEL DERECHO NATURAL	211
1.-Antecedentes	212
2.-S. Agustín	216
3.-Sto. Tomás	220
4.-Balance del Tomismo	230
Capítulo Segundo: ARGUMENTOS CONTRA EL DERECHO	
NATURAL	241
1.- Kelsen	242
2.- Bobbio	255
3.- Balance del Positivismo	261
Capítulo Tercero: TEILHARD ANTE EL DERECHO	279
Capítulo Cuarto: POSIBILIDAD LOGICA DEL DERECHO	
NATURAL	290
1.- Introducción	291
2.- La Unión Creadora	294
3.- La Dialéctica Teilhardiana	303
4.- La especificidad propia del hombre	307
Capítulo Quinto: POSIBILIDAD ONTOLOGICA DEL	
DERECHO NATURAL	317
1.- Introducción	318
2.- Del Cosmos a la Cosmogénesis	326
3.- La dialéctica Materia-Espíritu	332
4.- La ley de Complejidad-Consciencia	337
Capítulo Sexto: LOS RESULTADOS JUSNATURALISTAS	351
1.- Introducción	352

2.- La naturaleza como totalidad objetiva ...	354
3.- La naturaleza como potencia axiológica ..	359
PARTE TERCERA	364
Capítulo Primero: EL IMPERATIVO JUSNATURALISTA	
DE BASE	365
1.- El problema	366
2.- Etica y Biología	377
3.- El Universo-Personal	392
4.- Moral de Cosmos y Moral de Cosmogénesis .	448
Capítulo Segundo: TRANSPOSICION DE LA ACCION Y DE	
LA RESPONSABILIDAD	460
1.- La Acción	461
2.- La Responsabilidad	468
Capítulo Tercero: LOS PRECEPTOS SECUNDARIOS	485
1.- El problema	486
2.- La energética unitiva	491
3.- Conclusión	503
Capítulo Cuarto: TRANSMUTACION DE LAS PROPIE-	
DADES DEL DERECHO NATURAL RADICAL	507
1.- Introducción	508
2.- Universalidad	510
3.- Inmutabilidad	518
CONCLUSIONES	533
FIGURAS	545
NOTAS	551
BIBLIOGRAFIA	611
INDICE GENERAL	624